S. THOMÆ AQUINATIS, O. P.

SUMMA THEOLOGICA

II

S. THOMÆ AQUINATIS, O. P.

DOCTORIS ANGELICI

ET OMNIUM SCHOLARUM CATHOLICARUM PATRONI

SUMMA THEOLOGICA

ACCURATISSIME EMENDATA AC ANNOTATIONIBUS

EX AUCTORIBUS PROBATIS ET CONCILIORUM PONTIFICUMQUE DEFINITIONIBUS

AD FIDEM ET MORES PERTINENTIBUS ILLUSTRATA

TABULIS AC SYNTHETICA SYNOPSI INSTRUCTA

A QUIBUSDAM SCHOLÆ S. THOMÆ DISCIPULIS

EDITIO EMINENTISSIMO CARDINALI JOSEPHO PECCI OBLATA

AB EOQUE BENIGNISSIME ACCEPTA

Hujus Doctoris doctrina, præ cæteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum.

INNOCENTIUS VI.

TOMUS SECUNDUS

CONTINENS PRIMAM SECUNDÆ



PARISIIS MDCCCLXXXVII

SUMPTIBUS P. LETHIELLEUX, BIBLIOPOLÆ EDITORIS

4, VIA DICTA « CASSETTE » ET VIA DICTA « DE RENNES », 75

—

SYNOPSIS

SECUNDÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ

DE MOTU RATIONALIS CREATURÆ IN DEUM

Prologus. — Totus hic liber sequens primam partem, qui ideo vocatur *Secunda Pars*, tractat de duobus, scilicet : 1° *de ultimo fine vitæ hominis*, ab hinc, usque ad quæst. 5 inclusive; et 2° *de mediis ad hunc finem*, a quæst. 6 usque ad calcem amborum librorum hujus partialium, id est, et primæ secundæ, et secundæ secundæ. Etenim intendit considerare de homine ut libero arbitrio utente, secundum quod habet Deum pro fine ultimo, et secundum quod per operationes libere exercitas, potest ad eum finem accedere, vel ab eo recedere. Non potest autem sic de homine agere, nisi agat de Deo, quatenus est finis hominis.

Divisio. — Cæterum, quia Summæ illius theologicæ, quam B. Thomas mira eruditione elegantique ordine composuit, ac in tres partes distribuit, pars secunda, tum ob materiæ copiam, tum ob quæstionum articulorumque multitudinem, unum volumen excedere videbatur, ipsa fuit divisa in duas, quarum una vocatur *Prima secundæ*, quasi diceretur Prima pars secundæ partis; altera *Secunda secundæ*, hoc est, Posterior pars secundæ partis. Hanc porro divisionem, non ab ipso Thoma factam esse, sed ab ipsius discipulis, facile intelliget, qui in scriptis ejus fuerit versatus. Variis siquidem locis, meminit suæ Primæ, et Secundæ, et Tertiæ Partis, neque aliter solet eas discernere, et quando commemorat ea quæ in Prima secundæ, vel in Secunda secundæ dixit, indifferenter ita loquitur : « sicut in secunda parte dictum vel habitum est », sine ullo alio addito (3 Part., quæst. 65, art. 1, ad 5 ; quæst. 80, art. 5, ad 1, et art. 8, ad 4 ; quæst. 87, art. 2, *sed contra*, et alibi sæpe). Discipuli autem S. Doctoris secundam partem Summæ Theologicæ diviserunt in duas.

Considerandum est :

1. — **De ultimo fine vitæ hominis** (Q. 1 ad Q. 5).
2. — **De mediis ad hunc finem, qui considerantur, — aut in Universali** (Q. 6 ad finem hujus 1æ 2æ p.), — **aut in Particulari** (per totam 2am 2æ part.).

PRIMA SECUNDÆ

(*In qua reperiuntur 114 Quæst., 619 art.*).

De Ultimo Fine

I. — DE ULTIMO FINE IN COMMUNI (Q. 1).

II. — DE BEATITUDINE : etenim beatitudo est finis hominis (Q. 2 ad 5).

- I. — IN QUIBUS BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT (Q. 2).
- II. — QUID SIT BEATITUDO (Q. 3), ET QUÆ REQUIRANTUR AD IPSAM (Q. 4).
- III. — DE IPSA ADEPTIONE BEATITUDINIS (Q. 5).

De Mediis perveniendi ad finem

Scilicet

DE ACTIBUS HUMANIS

Quia ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de actibus humanis considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. — Moralis ergo consideratio erit tradenda primo in universali (a Q. præsenti ad finem 1æ 2æ). — Sed quia operationes et actus sunt circa singularia, ideo omnis operativa

scientia, in particulari perficitur ; et ideo secunda consideratio erit tradenda in particulari (per totam 2am 2æ).

DE ACTIBUS HUMANIS IN UNIVERSALI

Circa universalem considerationem humanorum actuum, considerandum est primo de ipsis actibus humanis (Q. 6 ad Q. 48) ; — et secundo de principiis eorum (Q. 49 ad finem 1æ 2æ).

1° DE IPSIS ACTIBUS HUMANIS

Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii ; quidam autem homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem, actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes. — Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis (Q. 6 ad Q. 22) ; — et secundo de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes, et dicuntur Passiones (Q. 23 ad Q. 48).

I. — DE ACTIBUS PROPRIIS HOMINUM, et circa hoc, considerandum occurrit : — 1° De consideratione generali humanorum actuum (Q. 6 et 7) ; — et 2° de distinctione horum actuum in specie (Q. 8 ad Q. 21).

I. — CONSIDERATIO GENERALIS HUMANORUM ACTUUM.

1° De voluntario et involuntario (Q. 6).

2° De circumstantiis ipsorum actuum secundum quas actus dijudicantur (Q. 7).

II. — DE IPSIS ACTIBUS VOLUNTATIS IN SPECIALI ; et circa hoc considerantur — actus qui sunt immediate a voluntate et *eliciti* vocantur (Q. 8 ad 16) — et actus qui imperantur a voluntate et ideo *imperati* dicuntur (Q. 17). — Et postea considerandum est de bonitate et malitia actuum humanorum (Q. 18 ad 20) — et de his quæ consequuntur bonitatem vel malitiam. (Q. 21).

§. 1. — **De actibus elicitis, scilicet qui sunt immediate a voluntate.** Sunt autem — sive in finem (Q. 8 ad 12), — sive in ea quæ sunt ad finem (Q. 13 ad 16).

I. De actibus elicitis qui sunt ad finem. Tres sunt : 1° *Velle*, 2° *Frui*, 3° *Intendere*.

A). De volitione ; circa quam quærendum est — quorum voluntas sit (Q. 8), — de motivo voluntatis (Q. 9), — et de modo quo voluntas movetur (Q. 10).

B). De fruitione (Q. 11).

C). De intentione (Q. 12).

II. De actibus elicitis voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem, et sunt tres : 1° *eligere*, 2° *consentire*, 3° *uti*.

A). De electione (Q. 13), et de consilio quod electionem præcedit (Q. 14).

B). De consensu (Q. 15).

C). De usu (Q. 16).

§. 2. — **De actibus imperatis a voluntate** (Q. 17).

§. 3. — **De bonitate et malitia humanorum actuum** (Q. 18 ad 20).

I. De bonitate et malitia humanorum actuum in generali (Q. 18).

II. De bonitate et malitia humanorum actuum in speciali.

A). Quantum ad actus interiores (Q. 19).

B). Quantum ad actus exteriores (Q. 20).

§. 4. — **De his quæ consequuntur bonitatem vel malitiam, scilicet de peccato, culpa et merito** (Q. 21).

II. — DE ACTIBUS HOMINI ET ANIMALIBUS COMMUNIBUS,

Scilicet

DE PASSIONIBUS

Quæ considerari possunt — 1° in generali (Q. 22 ad 25), — et in speciali (Q. 26 ad 48).

I. — DE PASSIONIBUS IN GENERE ; et de hoc considerandum venit :

§. 1. — **De subjecto passionum animæ** (Q. 22).

§. 2. — **De differentia passionum ad invicem** (Q. 23).

§. 3. — **De bono et malo in animæ passionibus** (Q. 24).

§. 4. — **De ordine passionum ad invicem** (Q. 25).

II. — DE PASSIONIBUS ANIMÆ IN SPECIALI. Cum passiones sint in concupiscibili et in irascibili, considerandum est — 1° de passionibus concupiscibilis (Q. 26 ad 39), — et 2° de passionibus irascibilis (Q. 40 ad 49).

§. 1. — **De passionibus concupiscibilis, quæ sunt sex numero, scilicet : amor et odium ; desiderium vel concupiscentia et fuga ; delectatio et tristitia.**

I. De amore.

A). De amore secundum se (Q. 26).

B). De causa amoris (Q. 27).

C). De effectibus amoris (Q. 28).

II. De odio (Q. 29).

III. De desiderio seu concupiscentia (Q. 30).

IV. De fuga (Q. 30 passim).

V. De delectatione seu gaudio. Et circa hoc quæritur :

A). De delectatione secundum se (Q. 31).

B). De causis delectationis (Q. 32).

C). De effectibus delectationis (Q. 33).

D). De bonitate et malitia delectationis (Q. 34).

VI. De dolore seu tristitia. Considerandum est autem :

A). De tristitia secundum se (Q. 35).

B). De causis tristitiæ (Q. 36).

C). De effectibus tristitiæ (Q. 37).

D). De remediis tristitiæ (Q. 38).

E). De bonitate et malitia tristitiæ (Q. 39).

§. 2. **De passionibus irascibilis, quæ sunt quinque numero : spes et desperatio; timor et audacia; ira.**

I. De spe (Q. 40).

II. De desperatione (ibid., Q. 40).

III. De timore. Considerandum est autem :

A). De timore secundum se (Q. 41).

B). De objecto timoris (Q. 42).

C). De causa timoris (Q. 43).

D). De effectibus timoris (Q. 44).

IV. De audacia (Q 45).

V. De ira. Considerandum est autem :

A). De ira secundum se (Q. 46).

B). De causa effectiva et de remediis iræ (Q. 47).

C). De effectibus iræ (Q. 48).

2° DE PRINCIPIIS HUMANORUM ACTUUM

Post considerationem de ipsis actibus humanis, sive homini propriis, sive homini et brutis communibus, nunc considerandum venit de *principiis* istorum actuum humanorum. Principium autem istud potest esse — vel *intrinsecum* (Q. 49 ad 89), — vel *extrinsecum* (Q. 90 ad finem 1æ 2æ).

I. — DE PRINCIPIO INTRINSECO HUMANORUM ACTUUM. Principium intrinsecum est duplex, scilicet — 1° Potentia — et 2° Habitus.

I. — DE POTENTIA, QUÆ EST PRIMUM PRINCIPIUM INTRINSECUM HUMANORUM ACTUUM (De potentia autem dictum est in 1a Parte, quæst. 77).

II. — DE HABITIBUS QUI SUNT ALTERUM PRINCIPIUM HUMANORUM ACTUUM (Q. 49 ad 89). Considerare oportet — 1° de habitibus in generali (Q. 49 ad 54), — et 2° de habitibus in speciali, sive bonis, sive malis (Q. 55 ad 89).

§. **1. De habitibus in generali** (Q. 49 ad 54), circa quos considerandum est:

I. De habitibus in generali (Q. 49).

II. De subjecto habituum (Q. 50).

III. De causa habituum.

A). Quantum ad generationem ipsorum (Q. 51).

B). Quantum ad augmentum (Q. 52).

C). Quantum ad corruptionem et diminutionem (Q. 53).

IV. De distinctione habituum (Q. 54).

§. 2. **De habitibus in speciali.** Dictum est quæst. 54, art. 3, quod habitus distinguuntur per bonum et malum: ideo dicendum est — 1° de habitibus bonis, qui sunt virtutes et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus (Q. 55 ad 70) — et 2° de habitibus malis, qui sunt vitia et peccata (Q. 71 ad 89).

I. De habitibus bonis, et primo de virtutibus (Q. 55 ad 67).

A). De essentia virtutis (Q. 55).

B). De subjecto virtutis (Q. 56).

C). De distinctione seu divisione virtutum (Q. 57 ad 62).

I. Virtutes intellectuales (Q. 57).

II. Virtutes morales; et de his considerandum est : — 1° de distinctione moralium ab intellectualibus (Q. 58); — 2° de distinctione virtutum moralium, secundum relationem ad passiones (Q. 59); — 3° tandem, de distinctione virtutum moralium ab invicem (Q. 60).

III. Virtutes cardinales (Q. 61).

IV. Virtutes theologicæ (Q. 62).

D). De causa virtutum (Q. 63).

E). De proprietatibus virtutum, scilicet :

I. De medio virtutum (Q. 64).

II. De connexione virtutum (Q. 65).

III. De æqualitate virtutum (Q. 66).

IV. De duratione virtutum post hanc vitam (Q. 67).

II. De aliis habitibus bonis, scilicet :

A). De donis (Q. 68).

B). De beatitudinibus (Q. 69).

C). De fructibus Spiritus sancti (Q. 70).

III. De habitibus malis, scilicet vitiis et peccatis (Q. 71 ad 89).

A). De ipsis vitiis et peccatis secundum se (Q. 71).

B). De distinctione peccatorum (Q. 72).

C). De comparatione peccatorum ad invicem (Q. 73).

D). De subjecto vitiorum seu peccatorum (Q. 74).

E). De causis peccatorum quæ possunt considerari — sive in generali (Q. 75), — sive in speciali (Q. 76 ad 84).

1. DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI (Q. 75).

2. DE CAUSIS PECCATORUM IN SPECIALI, quæ sunt dupl. generis.

1° *Causæ interiores.* quæ sunt *a*) Ignorantia ex parte rationis (Q 76); — *b*) Infirmitas seu passio, ex parte appetitus sensitivi (Q. 77), — *c*) Malitia tandem, quæ est ex parte voluntatis (Q 78),

2° *Causæ exteriores*, quæ possunt considerari — *a*) sive ex parte Dei (Q. 79), — *b*) sive ex parte diaboli (Q. 80), — *c*) sive ex parte hominis, qui est causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et diabolus ; sed habet tamen quemdam modum causandi peccatum in alterum per originem unde et est dicendum : de peccati originalis traductione (Q. 81); de ejus essentia (Q 82); et de ejus subjecto (Q. 83); — *d*) sive ex ipso peccato, in quantum unum peccatum est causa alterius peccati (Q. 84).

F). De effectibus peccati (Q. 85 ad 89). Triplex est effectus peccati :

1. CORRUPTIO BONI NATURÆ (Q. 85).
2. MACULA ANIMÆ (Q. 80).
3. REATUS PŒNÆ. Et primo quæritur de ipso reatu (Q. 87). — Et quia veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de his : primo scilicet, de veniali per comparationem ad mortale (Q. 88) ; et secundo, de veniali secundum se (Q. 89).

II. — DE PRINCIPIO EXTERIORI HUMANORUM ACTUUM. Principium externum ad malum inclinans est Diabolus, — et ad bonum inclinans, est Deus.

I. — DE DIABOLO, QUI EST PRINCIPIUM EXTERNUM AD MALUM INCLINANS : de cujus tentatione fuit dictum in prima parte, quæst. 114.

II. — DE DEO QUI EST PRINCIPIUM EXTERNUM MOVENS AD BONUM (Q. 90 ad 114) : etenim — 1° nos instruit per legem, — et 2° nos juvat per gratiam.

§. 1. — De Deo qui nos instruit per legem : seu de lege (Q. 90 ad 108) ; et circa hoc considerandum est — 1° de lege in communi, — 2° et de lege in specie.

I. De lege in communi.

A). De essentia legis (Q. 90).
B). De diversitate legum (Q. 91).
C). De effectibus legum (Q. 92).

II. De lege in speciali.

A). De lege æterna (Q. 93).
B). De lege naturali (Q. 94).
C). De lege humana quærendum est :

1° De ipsa lege secundum se (Q. 95).
2° De potestate legis (Q. 96).
3° De mutatione legum (Q. 97).

D). De lege veteri.

1. DE IPSA LEGE (Q. 98).
II. DE PRÆCEPTIS VETERIS LEGIS, scilicet :

1° *De distinctione eorum* (Q. 99).
2° *De singulis generibus præceptorum veteris legis, scilicet :*

De præceptis moralibus (Q. 100).
De præceptis cæremonialibus secundum se (Q. 101) ; de causis eorum (Q. 102) ; et de duratione eorum (Q. 103).
De præceptis judicialibus, et primo de ipsis in communi (Q. 104) ; et secundo de rationibus eorum (Q. 105).

E). De lege Evangelii, quæ dicitur lex nova.

I. DE IPSA SECUNDUM SE (Q. 106).
II. DE COMPARATIONE LEGIS NOVÆ AD VETEREM (Q. 107).
III. DE HIS QUÆ CONTINENTUR IN LEGE NOVA (Q. 108).

F). De lege fomitis, de qua fuit dictum in prima parte, quæst. 81, 82, 83, cum de peccato originali ageretur.

§. 2. De Deo qui nos movet per gratiam : — seu de gratia (Q. 109 ad 114).

I. De ipsa gratia Dei, et circa hoc quæritur.

A). De necessitate gratiæ (Q. 109).
B). De essentia gratiæ (Q. 110).
C). De divisione gratiæ (Q. 111).

II. De causa gratiæ (Q. 112).

III. De effectibus gratiæ. Duplex est effectus, scilicet :

A). Justificatio, quæ est effectus gratiæ operantis (Q. 113).
B). Meritum, quod est effectus gratiæ cooperantis (Q. 114).

DE ACTIBUS HUMANIS IN PARTICULARI

Hæc omnia, sive considerentur quoad omnes homines, sive quoad aliquos, tractantur et elucidandur per totam 2am 2æ.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS
SUMMA THEOLOGICA

PRIMA SECUNDÆ

PROLOGUS

Quia, sicut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 12 princ., homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum* postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quæ processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem ; restat ut consideremus de ejus imagine, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.

De fine ultimo

QUÆSTIO PRIMA

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN COMMUNI. — *In octo articulos divisa.*

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ ; — et deinde de his per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum quæ ordinantur ad finem.

Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet — primum considerare de ultimo fine in communi, — deinde de beatitudine.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum hominis sit agere propter finem ; 2° utrum hoc sit proprium rationalis naturæ ; 3° utrum actus hominis recipiant speciem a fine ; 4° utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ ; 5° utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines ; 6° utrum homo ordinet omnia in ultimum finem ; 7° utrum idem sit finis ultimus omnium hominum ; 8° utrum in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum homini conveniat agere propter finem

Infra, art. 2, corp., et quæst. 6, art. 1, corp. ; *et quæst. 28, art. 6, corp.* ; *et quæst. 94, art. 2, corp.* ; *et quæst. 109, art. 6, corp.* ; *et 3 Cont., cap. 2* ; *Op. 2, cap. 100.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causæ. Sed propter illud agit homo quod est causa actionis ; cum hæc præpositio *propter* designet habitudinem causæ. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Præterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. 1, in princ. Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Præterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat ; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo omnia agit propter finem.

— Sed contra, omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum, in lib. 2 Physic., text. 85 et 89. Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

RESPONDEO dicendum quod actionum quæ ab homine aguntur, illæ solæ proprie dicuntur

---

ART. 1. — Hic non quæritur de hoc vel illo agere, sed universaliter, utrum agere hominis sit propter finem : hunc enim sensum, et argumenta, et conclusio responsiva manifestant (Cajetanus). — Nota bene distinctionem inter actiones *hominis* et actiones *humanas*. — Finis definitur : « Id cujus gratia aliquid fit » sive « cujus gratia agens operatur ».

Cfr. pro quæst. præs. : Billuart ; Gonet ; Sylvius, super hanc quæst. ; Muller, *Theol. moral.*, t. 1. Vindob. 1883 ; Suarez, *De ultimo fine hominis;* Medina, super hanc quæst. ; Costa Rossetti, *Institutiones ethicæ et juris naturæ*, Œniponte 1883, 1 vol. 8°, part. 1 ; Signoriello, *Philosophia moralis*, t. 1, Neapoli 1879 ; et auct. philos., Zigliara, Liberatore, Gonzales, Lepidi.

humanæ quæ sunt propriæ hominis, in quantum est homo. Differt autem homo ab irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur proprie *humanæ* quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur *facultas voluntatis et rationis*. Illæ ergo actiones proprie *humanæ* dicuntur quæ ex voluntate deliberata procedunt. Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones*, sed non proprie *humanæ*, cum non sint hominis, in quantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti, Objectum autem voluntatis est finis, et bonum. Unde **oportet quod omnes actiones humanæ propter finem sint.**

Ad primum ergo dicendum quod finis, et si sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis; et hoc modo habet rationem causæ.

Ad secundum dicendum quod si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam; alias non esset humana, ut dictum est in corp. art. Actio autem aliqua *dupliciter* dicitur voluntaria, — uno modo quia *imperatur* a voluntate sicut ambulare vel loqui; — alio modo quia *elicitur* a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis; nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color. Unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicujus objecti visibilis: ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod si qua actio humana sit ultimus finis; ipsa sit imperata a voluntate; et ita aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est ultimus finis.

Ad tertium dicendum quod hujusmodi actiones non sunt proprie humanæ; quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum; et ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

Articulus II

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

Inf., quæst. 50, art. 2, corp.; et 2 Cont., cap. 46, et 3, cap. 1, 2, 16, 24, 109, 110 et 111; et de Unione Verb.; art. 5, corp.; et 2 Phys. lect. 4, cap. 2, princ., et lect. 10, princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. Homo enim, cujus est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quæ non cognoscunt finem; vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturæ agere propter finem.

2. Præterea, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quæ ratione carent.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est, ut dicitur in 3 de Anima, text. 42. Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ.

— Sed contra est quod Philosophus probat in 2 Phys., text. 49, quod *non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.*

Respondeo dicendum quod **omnia agentia necesse est agere propter finem.** Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit se de potentia in actum; agens autem non movet nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis.

Tamen considerandum est, quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem *dupliciter*: — *uno modo* sicut seipsum ad finem movens, ut homo; — *alio modo* sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in

---

Art. 2. — Hic dubium occurrit quid intersit inter apprehendere finem, et apprehendere rationem finis. Hanc enim differentiam constituit littera radicem differentiæ, inter rationalia et irrationalia sensivita in agendo propter finem. Non enim potest dici quod per finem intelligitur hic finis, et per rationem finis intelligitur quidditas finis; quoniam mulier præparans cibos ut comedat hora prandii, quidditatem comestionis, nec in universali nec in particulari novit; sed ad hunc finem, qui est tunc comedere apprehensum, ordinat præparationem suam. — Ad hoc dicitur, quod cum ratio finis consistat in hoc quod est esse, cujus causa, seu propter quid, cognoscere rationem finis est cognoscere habitudinem finis ad id quod est ad finem. Qui enim proportionem horum cognoscit ad finem se movere potest; et qui non novit, non potest. Cujus signum est quod apprehenso aliquo fine, puta sanitate, nihil agimus propter ipsam, donec cognoscamus habitudinem ejus ad exercitium, vel dietam, vel potionem etc. In cognitione ergo proportionis, seu habitudinis rei quæ est finis, ad id quod est ad finem ut sic, consistit cognoscere rationem finis. Et hinc oritur differentia in movendo se ad finem cognitum, et non movere se, ut in littera dicitur (Cajetanus).

finem. — Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est *facultas voluntatis et rationis.* — Illa vero quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est, 1 P., quæst. 22, art. 2, et quæst. 105, art. 5. Et ideo **proprium est naturæ rationalis ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem — naturæ vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta**; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent.

Ad primum ergo dicendum quod quando homo per seipsum agit propter finem, cognoscit finem; sed quando ab alio agitur, vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem; et ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum quod ordinare in finem est ejus quod seipsum agit in finem; ejus vero quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem; quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum quod objectum voluntatis est finis, et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quæ carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale; sed est in eis appetitus naturalis, vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quod particulares causæ moventur a causa universali; sicut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

Articulus III

Utrum actus humani recipiant speciem ex fine.

Inf., art. 4; et quæst. 18, art. 2, 3 et 4; et quæst. 72, art. 1 et 3; et 2, Sent. dist. 40, art. 2, corp.; et Mal. quæst. 2, art. 4, ad. 9.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem a fine.

2. Præterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem a fine.

3. Præterea, idem non potest esse nisi in una specie. Sed eumdem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de Moribus Eccl. et Manichæorum, cap. 13 æquiv.: *Secundum quod finis est culpabilis, vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia, vel laudabilia.*

Respondeo dicendum quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam. Unde ea quæ sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur; — *actio* quidem ab actu, qui est principium agendi; — *passio* vero ab actu, qui est terminus motus nostri. Unde calefactio *actio* nihil aliud est quam motio quædam a calore procedens; calefactio vero *passio* nihil aliud est quam motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei. Et utroque modo **actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive considerentur per modum passionum, speciem a fine sortiuntur.** Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra, art. 1 hujus quæst., quod actus dicuntur humani, in quantum procedunt a voluntate deliberata; objectum autem voluntatis est bonum, et finis; et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, in quantum sunt humani, est finis; et similiter est terminus eorumdem; nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit super Lucam, in præfat., prope finem, *mores proprie dicuntur humani*, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine; nam idem sunt actus morales et actus humani.

Ad primum ergo dicendum quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium, vel terminus; et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum quod finis, secundum quod est prior in intentione, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 1, secundum hoc pertinet ad vo-

Art. 3. — Adverte quod finis, est non solum finis, sed objectum voluntatis; ac per hoc, loco formæ quæ est principium agendi. — In resp. ad 3, nota quod Auctor non negat pluralitatem finium etiam proximorum absolute, sed specificantium actum (Cajet.).

luntatem; et hoc modo dat speciem actui humano, sive morali.

Ad tertium dicendum quod idem actus numero secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturæ, potest ordinari sicut in finem ad conservationem justitiæ et ad satisfaciendum iræ; et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali; et ideo nihil prohibet, actus qui sunt iidem secundum speciem naturæ, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.

Articulus IV

Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.

3 Sent., dist. 3, quæst. 2, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., in princ. lect. 1. Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum; et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Præterea, ea quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt; unde et mathematicæ quantitates n infinitum augentur; species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitæ, quia dato quolibet numero, alium majorem excogitare potes. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam; possum enim velle aliquid, et velle me velle illud; et sic in infinitum. Ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanæ voluntatis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, 2 Metaph., text. 8, quod *qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni.* Sed bonum est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum. Necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

Respondeo dicendum quod **per se loquendo, imposibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte.** In omnibus enim quæ per se habent ordinem ad invicem, oportet quod remoto primo, removeantur ea quæ sunt ad primum. Unde Philosophus probat in 8 Physic., text. 34, quod *non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum*; quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur *duplex* ordo, scilicet ordo *intentionis* et ordo *executionis*, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. — Id enim quod est primum in ordine *intentionis*, est quasi principium movens appetitum; unde subtracto principio appetitus a nullo moveretur. — Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio; unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem executionis est primum eorum quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere; quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium; sed in infinitum procederet. Ea vero quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere; causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo **contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et his quæ sunt ad finem.**

Ad primum ergo dicendum quod de ratione boni est quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis; sed quod a fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea quæ sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cujus est secundum aliquam causam certam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum efluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum; sed sicut dicitur Sap. 11, *Deus omnia disposuit in numero, pondere et mensura.*

Ad secundum dicendum quod in his quæ sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat in 1 Posterio., text., 6, quod *in demonstrationibus non est processus in infinitum;* quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quæ per accidens connectuntur, nihil pro-

hibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati, aut numero præexistenti, in quantum hujusmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas. Unde in hujusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam per accidens se habet ad ordinem finium; quod patet ex hoc quod circa unum et eumdem actum indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

Articulus V

Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Inf., quæst. 12, art. 1; et quæst. 13, art. 3, ad. 2; et 2 Sent., dist. 24, art. 3, corp.; et 3 Sent., dist. 31, quæst. 1, art. 1, corp.; et Mal. quæst. 14, art. 2, corp.; fine.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus 19 de Civ. Dei, cap. 1 et 5, quod *quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet: in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, et in virtute*. Hæc autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

2. Præterea, quæ non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus, quæ sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Præterea, voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, puta in divitiis. Ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est unius hominis voluntatem simul ferri in diversa sicut in ultimos fines.

— Sed contra, illud in quo quiescit aliquis sicuti in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit; unde de gulosis dicitur Philipp. 3, 19: *Quorum Deus venter est*, quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed, sicut dicitur Matth. 6, 24: *Nemo potest duobus dominis servire*, ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

Respondeo dicendum quod **impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines.** Cujus ratio potest triplex assignari. — *Prima* est quia cum unumquoque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius (1). Unde Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei, cap. 1, a princ.: *Finem boni nunc dicimus, non quo consumitur, ut non sit, sed quo perficitur, ut plene sit*. Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur; quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum (2) ipsius. — *Secunda* ratio est quia sicut in processu rationis, principium est id quod naturaliter cognoscitur; ita in processu rationalis appetitus qui est voluntas, opportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis esse unum. — *Tertia* ratio est quia cum actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, art. 3 hujus quæst., oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis; sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, in quantum hujusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum; et præcipue quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est, art. præc. Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Art. 5. — Hic occurrit dubium: quomodo stant hæc duo simul: quod quilibet peccator constituat sibi ultimum finem in illo commutabili bono ad quod intendit cum avertitur a Deo simul peccando mortaliter, et quod non habeat simul in habitu diversa ut ultimos fines cum contingat eumdem hominem simul esse in disparatis peccatis mortalibus, v. g. gula, injustitia, ita quod neutri per alterum afficitur, sed ebrietas secundum se eum delectat, et similiter injustitia? — Resp. quod omnes fines proximi peccatorum mortalium uniuntur in uno ultimo fine qui est ipsemet peccator, quoniam amor sui usque ad contemptum Dei constituit civitatem Babylonis, sicut amor Dei usque ad contemptum sui, Jerusalem. Unde nec in gulæ, nec in injustitiæ apparenti bono seorsum constituit ultimum finem, cujus signum est quia neutrum sibi sufficit, sed omnia commutabilia bona ad quæ convertitur, referuntur ad unum communem finem, qui est simpliciter ultimus finis, scilicet ipsummet (Cajet.). — Ad hoc refert.: 3 Reg., 18, 21; Matth. 6, 24; Luc. 16, 13.

---

(1) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Theologi ex cod. — Camer. et aliis, *ut sit bonum perfectum ipsius*.

(2) Edit. Rom., *perfectivum*.

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum quod, etsi plura accipi possunt ad invicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum (1).

Ad tertium dicendum quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul : quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimo fine, ut ex dictis patet, in corp.

Articulus VI

Utrum homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem.

Inf., quæst. 60, art. 2, corp.; et 4 Sent., dist. 49, quæst. 1, art. 3, quæst. 4; et 1 Cont., cap. 90 et 110.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia quæcumque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed jocosa a seriis distinguuntur. Ergo ea quæ homo jocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea, Philosophus dicit in princ. Metaphys., cap. 2, in princ., quod *scientiæ speculativæ propter seipsas quærantur;* nec tamen potest dici, quod quælibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Præterea, quicumque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 19 de Civ. Dei, cap. 1, a princ. : *Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum.*

Respondeo dicendum quod **necesse est quod omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem;** et hoc apparet duplici ratione. — *Primo* quidem quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni ; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum ; quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his quæ fiunt a natura, quam in his quæ fiunt ab arte ; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est per ultimum (1) finem. — *Secundo* quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causæ secundæ moventes non movent, nisi secundum quod moventur a primo movente ; unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum quod actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes; vel requiem præstantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis ejus.

Et similiter dicendum *ad secundum* de scientia speculativa, quæ appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum quod non oporteat ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit, vel operatur, sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis manet in quolibet appetitu cujuscumque rei : etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

Articulus VII

Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum.

Sup., art., 5, corp.; et 1 Eth., lect. 9, fin.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maxime enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea, secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi ; quod patet esse falsum.

3. Præterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium ; homines autem, et si conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea quæ ad individua pertinent. Non ergo hominum est unus ultimus finis.

Art. 6. — Oportet præ oculis semper habere, ut non fallamur, distinctionem inter ultimum finem hominis *formaliter*, vel *materialiter*, quæ in art. 7 exprimitur. Ultimus finis *formaliter*, nihil aliud est quam bonum perfectum cujusque, ut in art. 5 dicitur; et de ultimo fine formaliter hic art. 6 verificatur primo ; de ultimo fine materialiter, verificatur secundario. Et si hæc bene attendisset Scotus, non forte negative respondisset ad hanc quæst. : Utrum omnia quæ appetit homo, appetat propter beatitudinem (Cajet.). — Nota etiam hominem posse agere propter ultimum finem quatuor modis, *actualiter*, *habitualiter*, *virtualiter* et *interpretative* ; quæ verba, studentibus satis nota sunt.

(1) Al., *extra ipsam.*

(1) Ita codd. Alcan., Camer. et Tarrac., cum edit. Patav. — Edit. Rom et Nicolai : *propter ultimum.*

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 13 de Trinit., cap. 4, in princ., quod *omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.*

RESPONDEO dicendum quod de ultimo fine possumus loqui *dupliciter* : — *uno modo* secundum rationem ultimi finis ; — *alio modo* secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur.

Quautum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi ; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est art. 5 hujus quæst.

Sed **quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine**. Nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum ; quidam vero voluptatem ; quidam vero quodcumque aliud ; sicut et omni gustui delectabile est dulce ; sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini quibusdam dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile in quo maxime delectatur, qui habet optimum gustum ; et similiter illud bonum oportet esse completissimum quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad primum ergo dicendum quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis ; non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quærunt falso in aliis rebus.

Ad secundum dicendum quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum quod etsi actiones sunt singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est, art. 5 hujus quæst.

ARTICULUS VIII

Utrum in illo ultimo fine aliæ creaturæ conveniant.

Inf., quæst. 130, art. 2 ; et 2 Sent., dist. 38, art. 1, et 2, corp. ; et 1 Cont., cap. 75, et 3 cap. 17, 25 et 27, fin., et 97 ; et Ver. quæst. 5, art. 6, ad 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Præterea, Dionysius dicit in lib. de div. Nom. cap. 10, in princ., et cap. 4, lect. 1, quod *Deus convertit omnia ad seipsum tanquam ad ultimum finem*. Sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Præterea, finis ultimus hominis est objectum voluntatis. Sed objectum voluntatis (1) est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

— Sed contra est quod ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit, lib. 19 de Civ. Dei, cap. 1, et 13 de Trinit., cap. 4. *Sed non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint*, sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 5. Non ergo in ultimo fine hominis alii conveniunt.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 5 Metaph. (2), text. 22, finis *dupliciter* dicitur, scilicet *cujus* et *quo* : id est ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei ; sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res ; vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus ; et finis avari est vel pecunia, ut res ; vel possessio pecuniæ, ut usus. **Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt** ; quia Deus est ultimus finis hominis, et omnium aliarum rerum. — **Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales**. Nam homo, et aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum ; quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*. Nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

QUÆSTIO II

DE HIS IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de beatitudine. — Primo quidem, in quibus sit. — Secundo, quid sit. — Tertio, qualiter eam consequi possumus.

ART. 8. — Nota divisionem finis *cujus* et finis *quo*. Aliam adfert s. Doct. in 2 Sent., dist. 1, q. 2, art. 1, et dist. 38, art. ult., in finem *operis*, quæ est res illa, ad quam opus ex se ordinatur ; et in finem *operantis*, quæ est ea res in quam operans ordinat illa quæ facit. — Notissima est etiam divisio in finem *ultimum*, in quem ultimo voluntas tendit, et finem *non ultimum*, in quem tendit voluntas, sed non tanquam in ultimum.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. — Edit. Rom., *bonum voluntatis.*

(2) Cod. Camer. habet 2 *Physic.*, sed neutro in loco talis distinctio invenitur, licet 2 Physic., text. 24, aliqua finis distinctio proponatur.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum beatitudo consistat in divitiis ; 2° utrum in honoribus ; 3° utrum in fama, sive in gloria ; 4° utrum in potestate ; 5° utrum in aliquo corporis bono ; 6° utrum in voluptate ; 7° utrum in aliquo bono animæ ; 8° utrum in aliquo bono creato.

Articulus primus

Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.

3 Cont., cap. 30; et Op. 2, cap. 108, 262, 264; et Op. 20, lib. 1, cap. 8; et Matth. 5, com. 3, 4 et 5; et 1 Eth., lect. 5, fine.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur; hujusmodi autem sunt proprie (1) divitiæ ; dicitur enim Eccle. 10, 19 : *Pecuniæ obediunt omnia.* Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea, secundum Boetium in 3 de Consol., prosa 2, a princ., *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed in pecuniis omnia possideri videntur; quia, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 5 et 1 Polit., cap. 6, *ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit.* Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maxime in divitiis invenitur ; quia *avarus non implebitur pecunia*, ut dicitur, Eccle. 5, 9. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

— Sed contra, bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in amittendo ipsam. Sed, sicut Boetius, in 2 de Consol., prosa 5, circa princ., dicit, *divitiæ effundendo magis quam coacervando nitent; siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas.* Ergo in divitiis beatitudo non consistit (1).

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 6, scilicet *naturales* et *artificiales*. *Naturales* quidem divitiæ sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos ; sicut cibus, et potus, vestimenta, vehicula, et habitacula, et alia hujusmodi. Divitiæ *artificiales* sunt quibus secundum se natura non juvatur, ut denarii ; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura rerum venalium.

Manifestum est autem quod in divitiis *naturalibus* beatitudo hominis esse non potest. Quæruntur enim hujusmodi divitiæ ad sustentandam naturam hominis ; et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia hujusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta, secundum illud psal. 8, 8 : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* — Divitiæ autem *artificiales* non quæruntur nisi propter naturales ; non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ ; unde multo minus habent rationem ultimi finis. **Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.**

Ad primum ergo dicendum quod omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecunia acquiri possunt. Judicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus, sicut et judicium de saporibus ab his qui habent gustum bene moderatum (2).

Ad secundum dicendum quod pecunia possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quæ

Art. 1. — In 2 arg. nota Beatitudinis definitionem a Boetio traditam. — Dividitur beatit. : 1. in *naturalem* quam homo virtute suæ naturæ assequi potest, et in *supernaturalem* quam non potest consequi, nisi aliqua virtute creaturæ vires excedente (1, p. q. 62, art. 1) ; 2. in *perfectam* qua mens rationalis una, continua et sempiterna operatione, conjungitur bono increato, et in *imperfectam* qua Deo conjungitur secundum statum præsentis vitæ (inf. q. 3, art. 2 ad 4, et art. 6, corp.) : 3. in eam quæ tantum essentialiter est perfecta, et est solius animæ, et in eam quæ omnibus numeris est completa seu consummata, et est totius hominis (inf. q. 4, art. 6), 4. in *objectivam* quæ est objectum beatificans seu beatum efficiens, et *formalem* quæ est istius objecti consecutio, sive operatio per quam rationalis creatura consequitur illud objectum (inf. art. 7). — Nota quod hic quæst. est tantum de beatitudine supernaturali et perfecta.

S. Script. — Ps, 51, 9 ; Prov. 11, 4 et 22. 1 ; Eccli, 10, 10, et 31,8 ; Mat. 6, 19, et 5, 3 et 19, 23 ; Luc. 12, 33 ; 1. Timot. 6, 9.

Cfr. pro quæst. de Beatitudine : Auctor. citat. in quæst. præc. ; Valentia *in* 1, 2. ; Lessius *De summo bono*; Suarez, *De beatitudine* ; S. Ambrosius. *De Jacob et vita beata* ; Goudin, *Philos.* p. 3, et varii auct. philosoph. schol. ; continuator Tournely, t. 2 ; Sylvius, super has quæst. ; Carthus. *Summa fid.* l. 1 ; Mazzella, *De Deo creante*, disp. 6 ; S. Bonavent. 1 *Sent.* dist. 1, q. 1 ; Medina, super hanc quæst. ; Costa Rossetti, *Institutiones ethicæ naturalis*, part. 1.

(1) Al., *præcipue.*

(1) Ita veteres editiones et codices plurimi, quibus adhæret editio Pat. an. 1698. — Editio Nicolai inter cruculas, et edit. Pat. an. 1712, cum hac nota : *Hoc argumentum in pluribus codicibus deest* ; habent insuper sequens argumentum : *Præterea beatitudo debet esse perfectum bonum et sufficiens ad hominis desiderium satiandum, vel ad illius indigentiam removendam ; et ita firmum ac stabile, ut nec auferri possit, nec amitti. Sed, sicut rursum Boetius dicit, in 3 de Consol., prosa 3,* « *inter abundantissimas opes aliqua semper* « *animum confundit anxietas, et quod absens est desideratur ;* « *qui desiderat autem, eget ; qui vero eget, non usquequaque* « *sibi sufficiens est ; ac proinde nihilo indigentem sufficientemque sibi facere nequeunt opes ; possuntque ipse vel invitis auferri, vel amitti ; ac propterea præsidio indigent ut* « *serventur* ». *Ergo in divitiis beatitudo consistere dici non potest.*

(2) Al., *dispositum.*

vendi non possunt. Unde dicitur Prov. 17, 16: *Quid prodest stulto divitias habere* (1), *cum sapientiam emere non possit?*

Ad tertium dicendum quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosophum in 1 Polit., cap. 6, a med. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, et alia contemnuntur; quia quanto magis habetur, magis cognoscitur; et ideo dicitur Eccli. 24, 29: *Qui edunt me, adhuc esurient.* Sed in appetitu divitiarum et quorumcumque temporalium bonorum est e converso. Nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur, secundum quod significatur Joan. 4, 13, cum Dominus dicit: *Qui bibit ex hac aqua* (per quam temporalia significantur) *sitiet iterum;* et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

Articulus II

Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus.

3 Cont., cap. 28; et Op. 2, cap. 108 et 264; et Matth. 5; et 1 Ethic., lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim sive felicitas est *præmium virtutis*, ut Philosophus dicit in 1 Ethic. cap. 9, in princ. Sed honor maxime videtur esse id quod est *virtutis præmium*, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3. Ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Præterea, illud quod convenit Deo, et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed hujusmodi est honor, ut Philosophus dicit in 8 Eth., c. 14, et loco nunc cit.; et 1 Tim. 1, 17, dicit Apostolus: *Soli Deo honor, et gloria*, Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Præterea, illud quod est maxime desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desirabile ab hominibus quam onor; quia homines patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

— Sed contra, beatitudo est in beato. Honor autem, *non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato*, ut Philosophus dicit in 1 Eth., cap. 5. Ergo in honore beatitudo non consistit.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum; et secundum partes ejus, id est secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo **honor potest quidem consequi beatitudinem; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.**

Ad primum ergo dicendum quod honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur, sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi a non habentibus ad dandum majus. Verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est in corp. art., contingit quod homines maxime honorem desiderant; unde quærunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum judicio credunt se esse excellentes, vel felices.

Articulus III

Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria.

3 Cont. cap. 29; et Op. 2, cap. 108 et 264; et Op. 20, lib. 1, cap. 7 et 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim

---

ART. 2. — Nota definitionem honoris, scilicet « Testimonium excellentiæ ». — Beatitudinem magno studio quærendam esse, non similiter vero honorem; Matth. 11: « Discite a me quia mitis sum et humilis corde, » et 20: « Qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus », et 22: « Qui se humiliaverit exaltabitur ».

(1) Vulgata... *habere divitias...*

ART. 3. — Adverte quod Auctor non affirmat beatitudinem nostram consistere in gloria etiam apud Deum; sed dicit dependere illam ex cognitione divina quam habet de nobis, in qua consistit gloria nostra apud Deum. Et merito, quia, ut patebit, beatitudo nostra non consistit in cognosci sed in cognoscere, quamvis dependeat a cognosci a Deo, quia scientia Dei est causa rerum, et perficiatur, seu decoretur per cognosci ab angelis et sanctis (Cajet.). — Is. 40, 6. *Honor* est cultus quidam in testimonium virtutis aut dignitatis alterius, etiamsi cultus ille sit secretus, et a paucis. *Fama* autem importat claram notitiam cum sermone plurimorum, etiamsi non habeat commendationem, vel laudem.

videtur beatitudo consistere quod redditur sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Hujusmodi autem est gloria; dicit enim Apostolus, Rom. 8, 18 : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Præterea, *bonum est diffusivum sui,* ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., circ. princ. lect. 1. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum; quia gloria, ut Ambrosius dicit (vel potius Aug., lib. 3 cont. Maximin., cap. 12, circ. med.), nihil aliud est quam *clara cum laude notitia.* Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama, vel gloria, quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur: unde Boetius dicit in lib. 2 de Consolat., prosa 7, circa med. : *Vos immortalitatem vobis propagare videmini cum futuri famam temporis cogitatis.* Ergo beatitudo consistit in fama seu gloria.

— Sed contra, beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam, seu gloriam contingit esse falsam ; ut enim dicit Boetius in lib. 3 de Consolat., prosa 6, in princ., *plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant.* Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

RESPONDEO dicendum quod **impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere.** Nam gloria nihil aliud est quam *clara notitia cum laude,* ut Ambrosius dicit (August., loc. cit. in arg. 2). Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, et aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio a rebus cognitis causatur; sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana ; sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit, et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. — Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei : et ideo ex gloria quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalm. 90, 15 : *Eripiam eum, et glorificabo eum; longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum.*

Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur, et præcipue in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani ; et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est : propter quod, dicitur 2 ad Cor. 10, 18 : *Ille probatus est quem Deus commendat.*

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de gloria quæ est ab hominibus, sed de gloria quæ est a Deo coram Angelis, ejus. Unde dicitur Luc. 12, 8 : *Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram Angelis ejus* (1).

Ad secundum dicendum quod bonum alicujus hominis, quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine ; et sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei ; et sic bonum non invenitur in eo cujus fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum.

Ad tertium dicendum quod fama non habet stabilitatem, imo falso rumore de facili perditur; et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo, habet per se stabilitatem semper.

Gloria præter talem rumorem importat laudem et commendationem. Unde gloria importat famæ celebritatem. Nota etiam ex Boetio triplicem nobilitatis gradum : 1° ex virtute, 2° ex scientia, 3° ex genere.

ARTICULUS IV

Utrum beatitudo hominis consistat in potestate.

3 Cont., cap. 31 ; et Op. 2, cap. 108 et 274.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maxime videntur esse Deo conformes ; unde in Scriptura *Dii* vocantur, ut patet Exod. 22, 28 : *Diis non detrahes.* Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Præterea, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alios congrue possit regere, quod evenit his qui in potestate sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Præterea, beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei quod maxime est fugiendum. Sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

— Sed contra, beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maxime imperfecta ; ut enim dicit Boetius, lib. 3 de Consolat., prosa 5, circa med., *potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit,* et postea : *Potentem censes, cui satellites latus ambiunt? qui quos*

(1) Vulgata : *Filius hominis confitebitur illum, coram angelis Dei.*

terret ipse plus metuit? Non igitur beatitudo consistit in potestate.

RESPONDEO dicendum quod **impossibile est beatitudinem in potestate consistere,** propter duo. Primo quidem quia potestas habet rationem principii, ut patet in 5 Metaph., text. 17; beatitudo autem, habet rationem ultimi finis. — Secundo quia potestas se habet ad bonum et ad malum; beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum: unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.

Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. — Quarum *prima* est quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem prædicta possunt inveniri et in bonis, et in malis. — *Secunda* ratio est quia cum de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens, ut patet in 1 Ethic., cap. 7, hoc necesse est quod beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et hujusmodi. — *Tertia* quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire; quod non convenit præmissis; dicitur enim Eccle. 5, 12, quod *divitiæ interdum conservantur in malum domini sui;* et simile patet in aliis tribus. — *Quarta* ratio est quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur; præmissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna; unde et bona fortunæ dicuntur. — Unde patet quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum quod divina potestas est sua bonitas; unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum quod sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est si male utatur; et ita potestas se habet ad bonum et ad malum.

Ad tertium dicendum quod servitus est impedimentum boni usus potestatis; et ideo naturaliter homines eam fugiunt, non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

ARTICULUS V

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.

Inf., quæst., 3, art. 3, corp.; et 4, Sent., dist. 49, quæst. 1, art. 1; et 3 Cont., cap. 32 et 37, princ.; et Op. 3, cap. 264; et Ps. 32; et 1 Ethic., lect. 10.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim Eccli. 30, 16: *Non est census super censum salutis corporis.* Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea, Dionysius dicit, 5 cap de divin. Nomin., a princip. lect. 1, quod *esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia quæ consequuntur.* Sed ad esse vel vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

3. Præterea, quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet; quia quanto est causa superior, tanto ejus virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo, sicut prima causa efficiens est quæ in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

— Sed contra est quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis a multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate vitæ, a leone in fortitudine, a cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

RESPONDEO dicendum quod **impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere,** propter duo. Primo quidem quia impossibile est quod illius rei quæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit ejus conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eo quod navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suæ voluntati et rationi commissus, secundum illud quod dicitur Eccli. 15, 14: *Deus ad initio constituit hominem, et reliquit eum* (1) *in manu consilii sui.* Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem, non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quod ultimus finis rationis et voluntatis humanæ sit conservatio humani

---

ART. 5. — Sap. 6, 1, etc.; Judith, 1.

(1) Vulgata :... *illum.*

esse. — *Secundo* quia dato quod finis rationis et voluntatis humanæ esset conservatio humani esse, non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima et in corpore; et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ animæ non dependet a corpore, ut supra ostensum est, p. 1, quæst. 75, art. 1, et 90, art. 4, ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat: unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat; quæ est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus; et ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per sensum significantur, sicut et bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ, et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse inperfectum, sicut est esse cujuslibet creaturæ; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit, quod *viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.*

Ad tertium dicendum quod quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cujus similitudinem appetunt, secundum suam perfectionem, quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse vivens, quædam secundum esse vivens et intelligens, et beatum; et hoc paucorum est.

Articulus VI

Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate.

4 Sent., dist., 44, quæst. 1, art. 3, quæst., 4, ad 3 et 4; et 3 Cont., cap. 27 et 33; et Opusc. 1, cap. 108; et Matth. 5; et 2 Ethic., lect. 5 et 10).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim, cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maxime convenit delectationi; ridiculum est enim ab aliquo quærere, propter quid velit delectari, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 2. Ergo beatitudo maxime in voluptate et delectatione consistit.

2. Præterea, causa prima vehementius imprimit quam secunda, ut dicitur in lib. de Causis, proposit. 1. Influentia autem finis attenditur secundum ejus appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas; cujus signum est quod delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

3. Præterea, cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum. Sed delectationem omnia appetunt, et sapientes, et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum; consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

— Sed contra est quod Boetius dicit in 3 de Consol., prosa 7: *Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget; quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset quin pecudes quoque beatæ esse dicantur.*

Respondeo dicendum quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur 7 Ethic., cap. 13, ad fin. In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit; quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius; sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, siquidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod **nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens.**

Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum, nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens; bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ quæ est ab organo corporeo absoluta, quamdam habet infinitatem

Art. 6. — Sap., 2; Eccles. 5; Luc. 16, parab. de malo divite, et 12, 19-23. — Nota cum Sylvio, quod sunt duo genera voluptatum. Quædam est *spiritualis* scilicet appetitus quietatio, quæ consequitur apprehensionem alicujus boni factam per intellectum; quædam vero *corporalis* quæ consequitur apprehensionem boni factam per sensum.

respectu ipsius corporis : et partium animæ corpori concreatarum, sicut invisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, et finitur ; unde forma a materia absoluta, est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam ; intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia, et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ab bonum animæ. Unde Sapientiæ 7, 8, dicitur quod *omne aurum in comparatione sapientiæ arena est exigua*. Sic igitur **neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.**

Ad primum ergo dicendum quod ejusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono ; sicut ex eadem virtute naturæ est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem, si vero dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum, quod est delectationis objectum ; et per consequens est principium ejus et dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, qui sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles ; unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum quod eo modo omnes appetunt delectationes, sicut et appetunt bonum ; et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est in corp. art. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum ; sed quod unaquæque delectatio consequatur aliquod bonum et aliqua delectatio consequatur in quod est per se, et maximum bonum.

Articulus VII

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum ; hoc autem per tria dividitur, quæ sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animæ. Sed beatitudo non consitit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est, art. 5 et 6 hujus quæst. Ergo consistit in bonis animæ.

2. Præterea, illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum quod ei appetimus ; sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quam pecuniam. Sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maxime amatur : quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis. Sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animæ.

3. Præterea, perfectio est aliquid ejus quod perficitur. Sed beatitudo est quædam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est art. 5 hujus quæst. Ergo beatitudo est aliquid animæ ; et ita consistit in bonis animæ.

— Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Doctrina christiana, cap. 22, *id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est.* Sed homo non est propter seipsum diligendus ; sed quidquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 8, finis *dupliciter* dicitur ; scilicet *ipsa res*, quam adipisci desideramus, et *usus*, seu adeptio, vel possessio illius rei.

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens ; fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum sicut propter complementum, impossibile est quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius ; similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus sive habitus. Bonum enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum (1). Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis : quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. — Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel

Art. 7. — Jerem. 9, 23 ; Is. 14, de Lucifer. — Art. est contra Beguardos et Beguinas, dicentes quod omnis intellectualis natura est naturaliter beata in seipsa, quod in concil. Viennensi damnatum fuit (Porrecta).

(1) Ita codd. Alcan. et Camer, cum Nicolaio. — Edit. Rom. et Pat., *complens boni appetitum*.

possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quæ appetitur ut finis; sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ; quia homo per animam beatitudinem coonsequitur.

Res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod **beatitudo est aliquid animæ; — sed id in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam.**

Ad primum ergo dicendum quod secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed et objectum, quod est extrinsecum; et hoc modo nihil prohibet dicere, id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum; amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiæ aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de charitate agetur, 2-2, quæst. 25, art. 10, et quæst. 26, art. 3.

Ad tertium dicendum quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens; sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est in corp. art.

Articulus VIII

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

P. 1, quæst. 12, art. 1, corp.; et quæst. 82, art. 2, corp.; et 2-2, quæst. 85, art., 2 corp.; et 4 Cent., cap. 7, §, 15, et cap. 54; et Opusc. 2, cap 108 et 264; et Opusc. 20 lib. 1, cap. 8; et Psal. 32.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius 4 cap. de divinis Nominibus, part. 1, lect. 3 et 6 quod *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum*; ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo Angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum, est quæst. 75, art. 7, et 108, art. 8, et 111. art. 1, videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad Angelum.

2. Præterea ultimus finis cujuslibet rei est in suo perfecto (1); unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur major mundus, comparatur ad hominem, qui in 8 Phys., text. 17, dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Præterea, per hoc homo efficitur beatus per hoc ejus naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quam ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limitet totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum, homo beatus fieri possit; et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 19 de Civit. Dei, cap. 26, in princ.: *Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est;* de quo dicitur Psal. 143, 15 *Beatus, populus cujus Dominus Deus ejus est.*

Respondeo dicendum quod **impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato.** Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Psal. 102, 5: *Qui replet in bonis desiderium tuum.* **In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.**

Ad primum ergo dicendum quod superius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quamdam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum est perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum quod si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimus finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum quod bonum creatum non

Art. 8. — Ps. 10, 15. et 72, 26 et 102, 5 et 143, 15; Eccles. 1. 2; Exod. 33, 19; Apoc. 1, 8; Gen. 15, 1; Marc. 10, 18. Nota definit. beatitudinis quam tradit S. Doct.: « Beatitudo est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum », quæ, ut animadvertit cl. P. Mazzella magis est propria, exprimendo nempe rationem formalem, cur cumulus bonorum beatitudinis rationem habet.

(1) Ita codd. Alcan. Camer. aliique. — Editi plurimi, *in suo opere perfecto.*

est minus quam bonum cujus est homo capax ut rei intrinsecæ et inhærentis ; est tamen minus quam bonum cujus est capax ut objecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab Angelo, et a toto universo, est bonum finitum, et contractum.

QUÆSTIO III

QUID SIT BEATITUDO. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est, quid sid beatitudo, — et quæ requirantur ad ipsam.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum beatitudo sit aliquid increatum ; 2° si est aliquid creatum, utrum sit operatio ; 3° utrum sit operatio sensitivæ partis, an intellectivæ tantum ; 4° si est operatio intellectivæ partis, utrum sit operatio intellectus an voluntatis ; 5° si est operatio speculativi intellectus aut practici ; 6° si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum ; 7° utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum ; 8° utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Inf., quæst. 26, art. 3, et 4, Sent. dist. 49, quæst. 1, art. 2, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius in 3 de Consol., prosa 10, circ. med. : *Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri.*

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

3. Præterea, beatitudo est ultimis finis, in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum, *quo solo fruendum est*, ut Augustinus dicit lib. 1 de Doctr. christ., cap. 5 et 22. Ergo beatitudo est idem quod Deus.

— Sed contra, nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum ; quia secundum Augustinum, 1 de Doct. christ., cap. 3, in princ., *illis rebus fruendum est quæ nos beatos faciunt.* Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 8, et quæst. præc., art. 7, finis dicitur *dupliciter*. — *Uno modo* ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. — *Alio modo* ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio ejus rei quæ desideratur ; sicut si dicatur, quod possessio pecuniæ est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati.

Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. — *Secundo* autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens ; quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. — Ultimus autem finis vocatur beatitudo. **Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.**

Ad primum ergo dicendum quod Deus est beatitudo per essentiam suam ; non enim per adeptionem aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem, sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis, secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

Ad tertium dicendum quod beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICULUS II

Utrum beatitudo sit operatio.

Sent. 1, dist. 1, quæst. 1, art. 1, et 3, dist. 34, quæst. 1, art. 5, corp., et 4, dist. 49, art. 2 ; quæst. 1, quæst. 2 ; et quæst. 4, art., 2 ; et Quodl. 8, art 19, corp.; et 1 Ethic., lec. 1, et 4 Metaph., lect. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus, Rom. 6, 22 : *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

QUÆST. 3. — In præced. actum fuit de beatitudine, in quibus sit, sive consistat ; quod intelligendum erat tanquam in objectis beatificantibus seu beatum facientibus. Nunc autem quærit de formali beatitudine.

ART. 1. — Benedictus XII in celebri constitutione *Benedictus Deus*, definivit « animas sanctorum videre divinam essentiam visione intuitiva, eaque sic visa perfrui, ac tali visione et fruitione esse beatas ». Hæc visio et fruitio non est quid increatum, sunt ergo formaliter beatæ, per aliquam operationem creatam (Sylv.).

2. Præterea, Boetius dicit in 3 de Consol., prosa 2, circ. princ., quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Præterea, beatitudo significat aliquid in beato existens, cum sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat aliquid ut existens in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Præterea, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Præterea, unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multæ. Ergo beatitudo non est operatio.

6. Præterea, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 7, quod *felicitas est operatio secundum virtutem perfectam*.

Respondeo dicendum quod **secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio.** Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a Philosopho nominatur in 2 de Anima, text. 2, 3 et 6; nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis rebus *res unaquæque dicitur esse propter suam operationem*, ut dicitur in 2 de Cœlo, text. 17. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Ad primum ergo dicendum quod vita dicitur *dupliciter*: — uno modo *ipsum esse* viventis, et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim, quæst. 2, art. 5 et 7, quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. — Alio modo dicitur vita *ipsa operatio* viventis, secundum quam principium vitæ in actum reducitur; et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam; et hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis; quod patet per hoc quod dicitur Joan. 17, 3: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum et unum* (1).

Ad secundum dicendum quod Boetius, definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio quod sit bonum commune perfectum; et hoc significavit, cum dixit, quod est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*: per quod nihil aliud significatur; nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in hujusmodi statu, quia per operationem quamdam; et ideo in 1 Ethic., loco cit. in arg. *Sed cont.*, ipse etiam ostendit, quod *beatitudo est bonum perfectum*.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in 9 Metaph., text. 16 *duplex* est actio. — *Una* quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere, et secare; et talis operatio non potest esse beatitudo; nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. — *Alia* est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere, et velle, et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis; et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum quod cum beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam; quia ipsum esse ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed seipso. — In Angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua conjunguntur bono increato; et hæc operatio est in eis unica et sempiterna. — In hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est ultima perfectio secundum operationem qua homo conjungitur Deo. Sed hæc operatio nec sempiterna, nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interscissione multiplicatur; et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus in 1 Ethic., cap. 10, ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam *imperfectam*. post multa concludens: *Beatos autem dicimus, ut homines*. Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando *erimus sicut Angeli in cœlo*, sicut dicitur Matth. 22, 30. — Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio, quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur. Sed in præsenti vita quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione; est tamen aliqua participatio beatitudinis; et quanto operatio potest esse magis continua et una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, id est, circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem; tamen, quia in promptu habet eam, semper potest ope-

1) Vulgata, *solum Deum verum*.

nari : et qui etiam ipsam cessationem (puta somni (1), vel occupationis alicujus naturalis) ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio *ad quintum* et *ad sextum*.

ARTICULUS III

Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum.

2 Cont., cap. 33 et 37, princ.; et Opusc. 2, cap, 264; et 1 Eth.; lect. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva; quia *non possumus intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in 3 de Anima, text. 30. Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea, Boetius dicit in 3 de Consol., prosa 2, circ. princ., quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed quædam bona sunt sensibilia, quæ attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Præterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in 1 Ethic., cap. 7, quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

— Sed contra, in operatione sensitiva communicant nobiscum bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

RESPONDEO dicendum quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere *tripliciter* : uno modo *essentialiter*, alio modo *antecedenter*, tertio modo *consequenter*.

Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est, art. 1 hujus quæst., cui homo conjungi non potest per sensus operationem; — similiter etiam quia, sicut ostensum est quæst. 2, art. 5, in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus.

Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. — *Antecedenter* quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest; nam operatio intellectus præexigit operationem sensus. — *Consequenter* autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in cœlo; quia post resurrectionem *ex ipsa beatitudine animæ*, ut Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum, *fiet quædam refluentia in corpus, et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur*, ut infra magis patebit (1), cum de corporum resurrectione agetur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo conjungitur, a sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa probat quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum quod beatitudo perfecta, qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni, non quod indigeat singulis particularibus bonis; sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitæ.

Ad tertium dicendum quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori; in beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

ARTICULUS IV

Utrum, si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus an voluntatis.

Inf. quæst 26, art. 2 et 3 et 2 Cont, cap. 25, 26 et 27, § 2; et Mal. quæst. 16, art. 2, ad 6; et Ver., quæst 1, art. 5, ad 8, et quæst 8, art. 19, et Opusc. 2, cap. 107.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

ART. 3. — Proxime dictum fuit beatitudinem formalem esse operationem aliquam; incipit nunc inquirere cujus facultatis seu potentiæ ea sit.

(1) Ita ex codd. — edit. Rom. Garcia, Nicolaius et edit. Patav. supplendum putarunt, *ratione somni*.

ART. 4. — Quidam inter quos Hugo de S. Victore (tract. de Sap. animæ Christi), formalem beatitudinem reposuerunt in visione Dei increata, menti nostræ communicata et unita; quod est etiam contra art. 2 hujus quæst., et sustineri nequit post definit. Bened. XII (inf. ad art. 8). Quidam, post Gandav., in quodam illapsu divinæ essentiæ in essentiam animæ. Quidam, post S. Bonavent. (4 sent., dist. 49, art. 1, q. 1) in habitu deificante essentiam animæ et perficiente potentiam ad operationem. Quidam in intellectione Dei increata, inter quos Bonaspes, et plures Carmelitæ. Quidam in solo actu voluntatis, scilicet, vel amore amicitiæ, ut vult Scotus, vel fruitione, ut volunt alii. Quidam in actibus intellectus et voluntatis simul, inter quos Suarez, Molina, Valentia, et plures ex Societate. Alii tandem duce S. Thoma, in solo actu intellectus. Hanc opinionem quæ est communior, docent etiam Bellarminus, Becanus, Tostatus, Vasquez,

(1) Edit. Patav. an. 1712 huic loco talem notam appingit : *Quod hic citatur S. Doctor non absolvit; habetur tamen aliquid simile, part. 3, quæst. 54, art. 3, ad. 1.*

beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus, 10 de Civ. Dei, cap. 10 et 11, quod *beatitudo hominis in pace consistit;* unde in Psal. 147, 3 : *qui posuit fines tuos pacem.* Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est objectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Præterea, primo moventi respondet ultimus finis; sicut ultimus finis totius exercitus est victoria; quæ est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut infra dicetur, quæst. 9, art. 1 et 3. Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Præterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus, ut patet per Apostolum, 1 ad Corinth. 13. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Præterea, Augustinus dicit in 13 de Trin., cap. 5, in fine, quod *beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil vult male;* et post pauca subdit, cap. 6, circa med. : *Et appropinquat beato, qui bene vult quodcumque vult : bona enim beatum faciunt, quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem.* Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

— Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 17, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, Deum verum unum* (1). Vita autem æterna est ultimus finis, ut dictum est quæst. 3, art. 2, ad 1. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus.

RESPONDEO dicendum quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est, quæst. 2, art. 6, *duo* requiruntur : — *unum*, quod est esse beatitudinis; — *aliud*, quod est quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta.

Dico ergo quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex premissis, art. 1. hujus quæst., quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis; voluntas autem fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et præsentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est præsens; non autem e converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse præsens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi; et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit præsens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur **essentia beatitudinis in actu intellectus consistit.**

Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit 10 Confess., cap. 23, ante med. quod *beatitudo est gaudium de veritate*, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter habet se ad ipsam. — Antecedenter quidem, in quantum jam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; — consequenter vero, in quantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

A secundum dicendum quod primum objectum voluntatis non est actus ejus, sicut nec primum objectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem, tanquam primum objectum ejus, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas; tamen motus ad finem incipit in voluntate; et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad quartum dicendum quod dilectio præeminet cognitioni in movendo; sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo. *Non enim diligitur nisi cognitum*, ut dicit Augustinus in 10 de Trin., cap. 1 et 2. Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum quod ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus quod habet ea quæ vult : quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem sicut quædam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsa; sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

Carthusianus, et inter recentiores, Mazzella, cum pluribus aliis optimæ notæ.

Cfr. pro hac quæst. in scholis agitata : Cajetanus et Sylvius et Valentia super hunc art. ; Gotti et Billuart, *de ultimo fine* ; Lessius, *de Summo bono*, l. 2 ; Suarez, *de Ult. fine*, disp. 6, sect. 3 ; Mazzella, *de Deo creante*, disp 6.

(1) Vulgata : *Solum Deum verum.*

Articulus V

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.

P. 1, quæst. 20, art 8; et 4 Sent., dist. 49, quæst. 1, art. 1, quæst. 3; et Opusc. 2, cap. 164; et 1 Ethic., lect. 10.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cujuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cujus scientia, accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculativi.

2. Præterea, beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quam speculativus, qui ordinatur ad verum; unde et secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectus; sed secundum eam dicimur scientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculativi.

3. Præterea, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quæ sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones ejus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam intellectus speculativi.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 10, in princ., quod *contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum.*

Respondeo dicendum quod **beatitudo magis consistit in operation especulativi intellectus quam practici**, quod patet ex tribus.

Primo quidem ex hoc quod si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti; optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet et in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia *unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo*, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 4 et 8, et 10, cap. 7, ad fin., ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis. — Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quæritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsam, sed propter actionem; ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum. — Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte.

Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, — primo quidem est principaliter consistit in contemplatione; — secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 7 et 8.

Ad primum ergo dicendum quod similitudo prædicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem, quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem, vel informationem, quæ est multo major assimilatio. Et tamen dici potest quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

Ad secundum dicendum quod intellectus practicus habet bonum quod est extra ipsum; sed intellectus speculativus habet bonum in se ipso, scilicet contemplationem veritatis; et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, et fit bonus; quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis: tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum ejus esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit quam in operatione intellectus practici.

Articulus VI

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

2-2, quæst. 167, art. 1, ad 1. et Opusc. 2, cap. 104, 262 et 264.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod bea-

Art. 5. — Intellectus *speculativus* est qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; *practicus* vero dicitur, qui quod apprehendit ordinat ad opus. Non sunt autem diversæ potentiæ (1 *Part. quæst. 79, art. 11*).

Art. 6. — Nota quod consideratio scientiarum specula

titudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit in lib. 10 Ethic., cap. 7, in princ., quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem;* et distinguens virtutes speculativas, non ponit nisi tres, *scientiam, sapientiam* et *intellectum;* quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed hujusmodi est consideratio speculativarum scientiarum, quia, ut dicitur in 1 Metaph., in princ, *omnes homines natura scire desiderant;* et post pauca subditur, cap. 2, a princ., quod *speculativæ scientiæ propter seipsas quæruntur.* Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Præterea, beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur, secundum quod reducitur de potentia in actum : intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quod in hujusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

— Sed contra est quod dicitur Jerem. 9, 23 : *Non glorietur sapiens in sapientia sua*, et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., ad 4, *duplex* est hominis beatitudo, una *perfecta* et alia *imperfecta*. Oportet autem intelligere — perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem ; — beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem ; sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium ; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ.

Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest. Ad cujus evidentiam considerandum est quod consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ ; quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta ut patet per Philosophum in princ. Metaph., a princ., et in fine Poster., text. ult. Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima ejus perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis, est inferior homine ; unde per formam lapidis non perficitur intellectus, in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem part. 1, quæst. 88, art. 2, quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum.

Sed sicùt in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum ; ita **consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis.**

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur in lib. Ethic. de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est art. 2 hujus quæst., ad 4.

Ad secundum dicendum quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo, vel participatio ejus.

Ad tertium dicendum quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

ARTICULUS VII

Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.

1 P., quæst. 64, art. 1, ad 2, et quæst. 89, art. 2, ad 3 ; et 3 Cont., cap. 44 ; et Verit. quæst. 2, art. 3, ad 5, et Opusc. 2, cap. 108 et 164).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substan-

---

tivarum est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis. Unde per hoc rejicitur error Wiclefi dicentis studia generalia, universitates, collegia, a Papa, vel episcopis in ecclesiam vana gentilitate esse introducta, nec plus prodesse Ecclesiæ quam diabolus ; et aliorum, inter quos Julianus Apostata et Lutherus, dicentium litteras et scientias speculativas esse pro christianis damnandas.

S. Script. — Is. 29, 14 et 33, 18 ; Abd. 8 ; 1 Corint. 1, 19 et 13, 2.

ART. 7. — Angeli vocantur substantiæ separatæ, quia sunt separati ab omni materia tam sensibili (qualem habent corpora naturalia), quam intelligibili (qualem habent formæ mathematicæ), et proinde, substantiæ separatæ, idem est ac substantiæ immateriales.

tiarum separatarum, id est Angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia. 26 in Evang. parum a med.: *Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis Angelorum;* per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis Angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione Angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea, ultima perfectio uniuscujusque rei est ut conjungatur suo principio; unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem. Sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis Angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius 4 cap. de cœlesti Hierarch., parum a princ. Ergo perfectio humani intellectus est in contemplationem Angelorum.

3. Præterera, unaquæque natura perfecta est quando conjungitur superiori naturæ, sicut ultima perfectio corporis est ut conjungatur naturæ spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt Angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectus est ut conjungatur per contemplationem ipsis Angelis.

— Sed contra est quod dicitur Jerem. 9, 24: *In hoc glorietur qui gloriatur, scire, et nosse me.* Ergo ultima hominis gloria vel beatitudo non consistit nisi ni cognitione Dei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus, secundum alicujus participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quod unumquodque in tantum est perfectio alicujus potentiæ, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiæ; proprium autem objectum intellectus est *verum.* Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, ut dicitur in 2 Metaphysic., text. 4, quæcumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in primo ostensum est, quæst. 3, art. 4, et quæst. 61, art. 1. Unde relinquitur **quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod ejus contemplatio faciat perfecte beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum, et etiam altiorem quam in considerationes scientiarum speculativarum.**

Ad primum ergo dicendum quod festis Angelorum interimus non solum contemplantes Angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum, quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est, quæst. 90, art. 3. Unde ultima perfectio intellectus humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animæ, et illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est, quæst. 111, art. 1. Unde suo ministerio adjuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat: non autem est humanæ beatitudinis objectum.

Ad tertium dicendum quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit *dupliciter.* — *Uno modo* secundum gradum potentiæ participantis; et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum, sicut Angeli contemplantur. — *Alio modo* sicut objectum attingitur a potentia: et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiæ est ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui objecti.

ARTICULUS VIII

Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ.

Sup., art. 3; et 1 P., quæst. 12, art. 4, et quæst. 26, art. 2 et 3; et 1 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 1, et 2, dist. 4, et 4, dist. 49, quæst. 1, art. 2, et quæst. 4, art. 5, quæst. 1; et 3 Cont., cap. 25 et 37; et Op. 3, cap. 106, 107, 108, 153, 166, etc.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinæ essentiæ. Dicit enim Dionysius in 1 cap. mysticæ Thelologiæ, ad finem, quod *per id quod est supremum intellectus, homo Deo conjungitur sicut omnino ignoto.* Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur.

2. Præterea, altioris naturæ perfectio altior est. Sed hæc est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

ART. 8. — Adverte ex probatione illius art. quod idem est cognoscere quod quid est Dei, et videre Deum per essentiam. Insuper perfecta beatitudo constituitur ex quidditativa cognitione Dei; ita quod differentia constitutiva cognitionis, in hoc quod sit cognitio quidditativa Dei, est constitutiva in hoc quod est Dei visio; et est constitutiva beatitudinis ultimæ, in hoc quod sit perfecta, et consequenter sicut datur latitudo in visione Dei, ita in beatitudine perfecta (Cajetanus) — Palamitæ, ut diximus 1 P. 9, 12 (t. 1, pag. 63) negarunt possibilitatem visionis beatæ.

Script. S. — Ps. 16, 15 et 41 et 72, 25 etc.; Matth. 5, 8 et 18, 10; Joan. 17, 3; 1 Cor. 13, 12; Hebr. 12, 14; 1 Joan. 3, 2; Apoc. 22, 4.

Definit. fidei. — Clem. V in Concil. Vienn. contra Beguardos: Damnat... quod quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, et anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. — *Vide infra q. seq. art. 5, alias definitiones.*

— Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et* (1) *videbimus eum sicuti est.*

RESPONDEO dicendum quod **ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiæ.**

Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. — Primo quidem quod homo non est perfecte beatus quamdiu restat ei aliquid desiderandum et quærendum. — secundum est quod uniuscujusquæ potentiæ perfectio attenditur secundum rationem sui objecti.

Objectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur in 3 de Anima. text. 26, unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter; quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est admirationis et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaph., cap. 2, circ. med., puta, si aliquis cognoscens eclipsim solis considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam: unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est, art. præc. et art. 1 huj. quæst.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ab beatitudinem.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est art. 1 huj. quæst., finis potest accipi dupliciter. — *Uno modo* quantum ad rem ipsam quæ desideratur; et hoc modo idem est finis et superioris, et inferioris naturæ, imo omnium rerum, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 8. — *Alio modo* quantum ad consecutionem hujus rei; et sic diversus est finis superioris, et inferioris naturæ secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel Angeli videntis, et non comprehendentis.

(1) Vulgata: .... *Quoniam videbimus eum....*

QUÆSTIO IV.

DE HIS QUÆ AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem: et circa hoc quæruntur octo: 1° utrum delectatio requiratur ad beatitudinem; 2° quid sid principalius in beatitudine, utrum delectatio, vel visio; 3° utrum requiratur comprehensio; 4° utrum requiratur rectitudo voluntatis; 5° utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus; 6° utrum perfectio corporis; 7° utrum aliqua exteriora bona; 8° utrum requiratur societas amicorum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum delectatio requiritur ad beatitudinem.

Sup., quæst. 3, art. 4, corp.; et 2 Sent., dist. 38, art. 2, corp., et 4, dist. 49, quæst. 3, art. 4, quæst., 3, et Op. 2, cap. 107, 161.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in 1 de Trin., cap. 8, a med., quod *visio est tota merces fidei.* Sed id quod est præmium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in 1. Ethic., cap. 9, in princ. Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

2. Præterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit 1 Ethic., cap. 7, circ. med. Quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est, quæst. 3, art. 8, videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Præterea, operationem felicitatis seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur in 10 Eth., cap. 7. Sed delectatio impedit actionem intellectus: *Corrumpit enim æstimationem pruden-*

QUÆST 4. — Hic quæritur de beatitudine *hominis* ut patet ex contextu. Hic insuper intendit quærere de iis quæ etsi non sint essentialia beatitudini, requiruntur tamen ad hoc vel ut simpliciter aliquis denominari possit beatus, vel ut beatitudo sit completa, pertinentque ad eam vel antecedenter, vel consequenter. Et cum sint tria bonorum genera, scilicet animæ, corporis et externa bona, inquirit successive quatenus istorum singula requirantur ad beatitudinem (Sylvius). Cfr. etiam 3 cont. Gent. cap. 63, in quo subtiliter demonstrat, omne beatorum desiderium impleri.

ART 1. — *S. Script.* — Ps. 15, 11 et 35, 9; Prov. 10, 28; Joan. 16, 22; Matth. 25, 21; Rom., 14, 17; Petr. 1, 8 et 4, 13.

tur, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 10 Confess., cap. 23, ante med., quod *beatitudo est gaudium de veritate*.

RESPONDEO dicendum quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud — Uno modo sicut præambulum vel præparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. — Alio modo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. — Tertio modo sicut coadjuvans extrinsecus, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. — Quarto modo **sicut aliquid concomitans**, (ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem); **Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem.** Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum quod delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 4. Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem quandoque quidem ex intentionis distractione; quia sicut dictum est, hic sup., ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus; et dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentio retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate; sicut delectatio sensus contraria rationi impedit æstimationem prudentiæ magis quam æstimationem speculativi intellectus (1).

ARTICULUS II

Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio.

Sup., art. 1, et locis ibi notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio sit principalius in beatitudine quam visio. Delectatio enim, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 4, a med., est perfectio operis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio.

2. Præterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum: unde et natura in operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei, delectationem apposuit, ut hujusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quam operatio intellectus, quæ et visio.

3. Præterea, visio respondet fidei; delectatio autem, sive fructio, charitati. Sed charitas est major fide, ut dicit Apostolus 1 ad Corinth. 13. Ergo delectatio, sive fruitio, est potior visione.

— Sed contra, causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quam delectatio.

RESPONDEO dicendum quod istam quæstionem movet Philosophus in 10 Ethic., cap. 4, in fin., et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate **oportet quod operatio intellectus quæ est visio, sit potior delectatione.** Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis: quod autem voluntas in aliquo quietetur. non est nisi propter bonitatem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quærit bonum propter quietationem; sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra præmissa, quæst. 1, art. 1, ad 2. Sed ideo quærit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus ibidem dicit, loc. cit. in arg., *delectatio perficit operationem sicut decor juventutem*, qui est ad juventutem consequens; unde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio; unde principalius intendit bonum quam delectationem. Et inde est quod divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

ART. 2. — Vide Gonet hoc loco, ubi in digressione brevi, eleganter ostenditur, omnia hominis desideria per Dei visionem perfecte satiari.

(1) Ita codices Alcan., Camer. et Tarrac. cum edit. plurimis. — Al.: *Impedit æstimationem speculativi intellectus*, intermediis omissis. — Item: *Impedit æstimationem prudentiæ magis quam speculativi intellectus.*

Ad tertium dicendum quod charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem ; sed hoc est ei consequens ut delectur in bono adepto, quod amat ; et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei præsens.

Articulus III

Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.

1 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 1, corp., et 4, dist. 49, quæst. 4, art. 5, qusæst. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ab beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus ad Paulinum de videndo Deum, cap. 9 implic., sed express. serm. 38. de Verb. Dom., cap. 3 : *Attingere mente Deum, magna est beatitudo, comprehendere autem est impossibile.* Ergo sine comprehensione est beatitudo.

1. Præterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ quam intellectus et voluntas, ut in primo dictum est, quæst. 79. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei ; voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium.

3. Præterea, beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum objecta ; objecta autem generalia sunt duo, verum et bonum : sed verum correspondet visioni, et bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

— Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 9, 24 : *Sic currite ut comprehendatis.* Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem. Unde ipse dicit 2 ad Tim. ult., 7 : *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona justitiæ.* Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

RESPONDEO dicendum quod cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem.

Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem *per intellectum*, partim autem *per voluntatem* ; — per intellectum, quidem, in quantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta ; — per voluntatem autem *primo* quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, *secundo* autem per realem habitudinem amantis ad amatum ; quæ quidem potest esse *triplex*. *Quandoque* enim amatum est præsens amanti, et tunc jam non quæritur ; *quandoque* autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci ; et tunc etiam non quæritur ; *quandoque* autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit ; et hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit inquisitionem.

Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ ; præsentia vero ipsius finis respondet habitudini spei ; sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, ut supra dictum est, art. 1 huj. quæst. **Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ cognitio perfecta intelligibilis finis ; — comprehensionem, quæ importat presentiam finis ; — delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.**

Ad primum ergo dicendum quod comprehensio dicitur *dupliciter* : *Uno modo* inclusio comprehensi in comprenhendente, et sic omne quod comprehenditur a finito est finitum ; unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. — *Alio modo* comprehensio nihil aliud nominat quam tensionem alicujus rei, quæ jam præsentialiter habetur ; sicut aliis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum ; et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum quod sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia ejusdem est amare aliquid, et tendere in illud non habitum ; ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio et delectatio, quia ejusdem est habere aliquid, et quiescere in illo.

Ad tertium dicendum quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem sed quædam habitudo ad finem jam habitum. Unde etiam ipsa visio vel res visa quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est.

Articulus IV.

Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

Inf., quæst, 5, art. 4, et 7, corp. ; et Opusc. 2, cap. 173.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem

ART. 3. — Quid intelligitur nomine *comprehensionis*, patet ex resp. ad 2, et in eodem sensu loquitur S. Script. 1 Cor. 9, 24 et Philipp. 3, 12. — In fine corp. observandæ sunt tres animæ beatæ dotes, quæ sunt *visio* respondens *fidei* ; *comprenensio* respondens *spei* ; *fruitio* seu delectatio respondens *charitati.*

ART. 4. — Non est sensus tituli, an ad beatitudinem requirantur opera ex recta voluntate facta, nam hoc inquirit art. 7, 9, seq , sed an ipsius potentiæ voluntatis rectitudo sit necessaria ad beatitudinem. Hæc rectitudo in eo consistit, quod voluntas in suum finem tendat secundum regulam rectæ rationis et legis æternæ, vel *actu*, vel saltem *habitu*, ut contingit in his qui post baptismum consequuntur beatitudinem, priusquam ad usum rationis pervenerint (Sylvius). — Ex his eruitur quod Beatus non potest peccare

Beatitudo enim consistit in operatione intellectus. ut dictum est quæst. 3, art. 4. Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur; dicit enim Augustinus in lib. 1 Retractationum, cap. 4, a princ. : *Non approbo quod in oratione dixi: « Deus qui nonnisi mundos verum scire voluisti »: responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera.* Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Præterea, prius non dependet a posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

3. Præterea, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto jam fine, sicut navis postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. Ergo adepta beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 8 : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt;* et Hebr. 12, 14 : *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.*

RESPONDEO dicendum quod **rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter.** — *Antecedenter* quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum; finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde, sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam; ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. — *Concomitanter* autem., quia, sicut dictum est quæst. 3, art. 8, beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum (1); sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit; et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus; aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliqui actus intellectus; voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria, postquam pervenitur ad finem; sed debitus ordo ad finem est necessarius.

---

non solum propter causam extrinsecam, scilicet Deum perpetuo rectificaturum voluntatem Beati. sed propter intrinsecam causam ipsam, scilicet voluntatis naturam, approximato sibi sic (id est per actualem visionem) tali objecto, scilicet bonitate per essentiam. Unde vitanda est Scoti phantasia tenentis quod ab extrinseco tantum Beatus est impeccabilis (Cajetanus).

S. Script. — Ps. 14, 1 et 139, 14; Ephes. 5, 27; Hebr. 12, 14; 1 Petr. 1, 3; Apoc. 3, 12 et 21, 27.

(1) Rectius legit Nicolaius : *Et ita quidquid amat voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat, sub ordine ad Deum.*

ARTICULUS V

Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

3 Part., quæst. 7, art. 4, ad 2, et quæst. 15, art. 10, corp., et ad 2; et 4 Sent. dist. 49, quæst. 4, art. 5, quæst. 2, corp.; et ad 1; et 4 Cont., cap. 47; et Pot., qu 5, ar 10, corp.; e Opusc 2, c. 152; e Job 19, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim

---

ART. 5. — In resp. ad 5, retractat tacite quod in 4 Sent., dist. 49 dixerat de Sanctorum beatitudine futura post resurrectionem majore, non solum extensive, sed etiam intensive. Hic enim ait quod « corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive sed extensive ». — Loquitur ibi de antiquo errore quibusdam Græcis, Armenis et Nestorianis tributo, de visione *faciali* differenda animabus separatis. Hæc autem quæstio sopita, in lucem iterum prodiit tempore Joan. XXII. Quamvis aliqui dixerint, non absque fundamento, hunc Pontificem circa hanc quæst. dubium hæsisse, tamen certissimum est nihil eum ex cathedra atque suprema auctoritate definivisse, ut patet ex Reynaldo (Annales, ann. 1334), Joan. Villani. *Hist.* lib. 10, c. 10, et auctorib. probatis Hist. Eccles.

Cfr. pro quæst. de visione faciali ante diem judicii: S. Thom. 4 *Cont. Gent.* c. 91 et supplem. q. 69, art. 2; S. Hieron. *Contra Vigilantium*, qui hunc errorem tribuit Vigilantio; Muratori *de Paradiso*, c. 15 : Wirceburg., *de Beatitudine*, nº 50; Billuart, *de Beatitudine*; Bellarmin. *de Beatitud. Sanctor.* c. 2, 4, 5; Franzelin, *de Traditione*, thes. 16; Perrone, *de Deo creatore*.

Script. S. — 2 Corint. 5, 6; Philip. 1, 2, 3.

Definitiones fidei : Constitut. Benedicti XII: « Benedictus Deus », 1336, *quam postea idem Pontifex Armenis subscribendam jussit anno* 1341 : Auctoritate apostolica definimus quod omnes beati etiam ante resumptionem suorum corporum sunt et erunt in cœlo... viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione, eorum animæ, qui jam decesserunt, sunt vere beatæ, et habent vitam et requiem æternam, et etiam illorum qui postea decedent, cum eamdem divinam videbunt essentiam, ipsaque perfruentur ante judicium generale... quodque postquam inchoata fuerit vel

virtutis et gratiæ præsupponit perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiæ; anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ, omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea, beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum est quest. 3, art. 2. Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum, quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est a corpore separata, sicut nec pars separata a toto, videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Præterea, beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Præterea, secundum Philosophum in 10 Ethic., cap. 7, et lect. 7, cap. 13, operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separatæ est impedita; quia, ut dicit Augustinus 12 super Genes. ad litt., cap. 35, *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum cœlum*, id est, in visionem essentiæ divinæ. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Præterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animæ separatæ; quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit loc. cit. Ergo anima separata a corpore non est beata.

6. Præterea, homo in beatitudine est Angelis æqualis. Sed anima sine corpore non æquatur Angelis, ut Augustinus dicit ibid. Ergo non est beata.

— Sed contra est quod dicitur Apocal. 14, 13: *Beati mortui qui in Domino moriuntur.*

RESPONDEO dicendum quod *duplex* est beatitudo: — una *imperfecta*, quæ habetur in hac vita: — et alia *perfecta*, quæ in Dei visione consistit. **Manifestum est autem quod ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus**; est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in 1 habitum est, quæst. 84, art 7. Et sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt, quod non potest animæ advenire sine corpore existenti, dicentes, quod animæ sanctorum a corporibus separatæ ad illam beatitudinem non pervenient usque ad diem judicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit 2 ad Corinth. 5, 6: *Quamdiu* (1) *sumus in corpore, peregrinamur a Domino;* et quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens: *Per fidem enim ambulamus et non per speciem.* Ex quo apparet quod quamdiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. Animæ autem sanctorum a corporibus separatæ sunt Deo præsentes; unde subditur: *Audemus autem, et voluntatem habemus bonam* (2) *peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Deum.* Unde manifestum est quod animæ sanctorum separatæ a corporibus *ambulant per speciem*, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in 1 dictum est, quæst. 84, art. 7. Manifestum est autem quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in 1 ostensum est, quæst. 12, art. 2. Unde **cum in visione divinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata.**

Sed sciendum quod ad perfectionem alicujus rei *dupliciter* aliquid pertinet. — *Uno modo* ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. *Alio modo* **requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse ejus**, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. **Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo.** Cum enim operatio dependeat ex natura, rei, quanto anima perfectior erit in sua natura tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus in 12 super Genes. ad litt., cap. 35, cum

———

erit talis intuitiva ac facialis visio et fruitio in eisdem, eadem visio et fruitio sine aliqua intercissione seu evacuatione prædictæ visionis et fruitionis continuata extitit et continuabitur usque ad finale judicium et ex tunc usque in sempiternum. — *Item Concil. Florent.* (1438) *in Decreto unionis Græcorum, in Bulla Eugenii IV*: « Lætentur cœli »: Illorum animas qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt; illas etiam quæ post contractam peccati maculam .. sunt purgatæ, in cœlum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. — *Eadem verba reperiuntur in fidei professione græcis præscripta constitutione Gregorii XIII*: Sanctissimus Dominus noster, *et Benedicti XIV*: Nuper ad nos. *Quæ etiam antea reperiebantur in concil. Lugd. II* (*Litt. Michael. Paleol. Imperat.*) — *Concil. Trident. sess.* 25, *mandat Episcopis ut doceant*: Sanctos una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre.... et illos qui negant Sanctos æterna felicitate in cœlo fruentes invocandos esse, impie sentire.

(1) Vulgata: *Dum sumus in....*

(2) Vulgata:.... *et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et præsentes esse ad Dominum.*

quæsivisset *utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi*, respondet quod *non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.*

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturalis perfectio manet secundum quam ei beatitudo debetur; licet non maneat illa naturæ perfectio secundum quam est corporis forma (1).

Ad secundum dicendum quod anima aliter se habet ad esse quam aliæ partes; nam esse totius non est alicujus suarum partium. Unde vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineæ habet aliud esse quam tota linea. Sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem; et hoc ideo, quia idem est esse formæ, et materiæ; hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut in 1 ostensum est, quæst. 75, art. 2. Unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat; unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum quod beatitudo est hominis secundum intellectum; et ideo remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo; sicut dentes Æthiopis possunt esse albi etiam post evulsionem, secundum quos Æthiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum quod *dupliciter* aliquid impeditur ab alio. — *Uno* modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris; et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. — *Alio* modo per modum cujusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur; et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius. Et sic separatio animæ a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile; et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum quod desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibili, quia habet id quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensive, sed extensive.

(1) Nicolaius: *Secundum corporis formam.*

Ad sextum dicendum quod id quod quod ibidem dicitur, quod *spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut Angeli*, non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis, quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines Angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores Angeli; sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis, quia Angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis quam sunt habituri, non autem animæ separatæ sanctorum.

Articulus VI

Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

Sup., art. 5, et locis ibi inductis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed supra ostensum est, quæst. 2, quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur, aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Præterea, beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ, ut ostensum est, quæst. 3, art. 8. Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est art. præc. Ergo nulla dispositio corporis requiritur ab beatitudinem.

3. Præterea, quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio, corporis ad beatitudinem.

Sed contra, præmium virtutis est beatitudo. Unde dicitur Joan. 13, 17: *Beati eritis, si feceritis ea.* Sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei, et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio; dicitur enim Is. ult., 14: *Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt.* Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

RESPONDEO dicendum quod **si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis.** Consistit enim hæc beatitudo, secundum Philosophum, 1 Ethic., cap. 7, circ. med., in operatione virtutis perfectæ. Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest.

Art. 6. — Philip. 3, 21; 1 Corint. 15, 53.

Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio ; imo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata. Unde Augustinus 12 de Civit. Dei, cap. 26, in princip., introducit verba Porphyrii dicentis quod *ad hoc quod sit beata anima, omne corpus fugiendum est.* Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animæ corpori uniri, non potest esse quod perfectio animæ naturalem ejus perfectionem excludat.

Et ideo dicendum est quod **ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter, et consequenter.** — *Antecedenter* quidem, quia, ut Augustinus dicit 12 super Genes. ad litt., cap. 25 : *Si tale sit corpus, cujus sit difficilis, et gravis administratio, sicut caro quæ corrumpitur, et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi cœli;* unde concludit, *quod cum hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale, tunc Angelis adæquabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit.* — *Consequenter* vero, quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum : *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.*

Ad primum ergo dicendum quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in objecto beatitudinis : sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem, vel perfectionem.

Ad secundum dicendum quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus qua Dei essentia videtur ; tamen posset ab hac impedire ; et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad tertium dicendum quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam ; non autem a spirituali corpore quod erit totaliter spiritui subjectum. De quo in tertia parte hujus operis dicetur. (Vide Supplement., quæst. 82 et seq.).

Articulus VII

Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

2-2, quæst. 18, art. 3, ad 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiæ et regnum ; dicitur enim Luc. 22, 30 : *Ut edatis, et bibatis super mensam meam in regno meo ;* et Matth. 6, 20 : *Thesaurizate vobis thesaurum* (1) *in cœlo;* et Matth. 25, 34 : *Venite, benedicti Patris mei, possidete* (2) *regnum.* Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Præterea, secundum Boetium in 3 de Consol., prosa 2, *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit lib. 2 de lib. Arb., cap. 19, et 1 Retract., cap. 9. Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Præterea, Dominus, Matth. 5, 12, dicit : *Merces vestra multa* (3) *est in cœlis.* Sed esse in cœlis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 72, 24 : *Quid enim mihi est in cœlo, et a te quid volui super terram?* quasi dicat : Nihil volo nisi quod sequitur : *Mihi adhærere Deo bonum est.* Ergo nihil aliud extra Deum, ad beatitudinem requiritur.

Respondeo dicendum quod **ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini,** quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur 1 Ethic., cap. 7, a med. ; indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativæ, quam etiam ad operationem virtutis activæ ; ad quam etiam plura alia requiruntur quibus exerceat opera activæ virtutis.

Sed **ad beatitudinem perfectam quæ in visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona requiruntur.** Cujus ratio est, quia omnia hujusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori juncta, non jam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo hujusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet; quæst. 3, art. 5 ; ideo minus indiget hujusmodi bonis corporis, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 8.

Ad primum ergo dicendum quod omnes illæ corporales promissiones quæ in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendæ, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, *ut ex his quæ novimus, ad desiderandum incognita consurgamus,* sicut Gre-

---

(1) Vulgata :. . *thesauros.*
(2) Vulgata :... *possidete paratum vobis regnum.*
(3) Vulgata :... *copiosa est....*

gorius dicit in quadam hom. (11 in Evang. in princ.). Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias, sufficientia quia homini sufficiet Deus; per regnum, exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo.

Ad secundum dicendum quod bona ista deservientia animali vitæ non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio: quia quidquid bonum invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum quod secundum Augustinum in lib. de Serm. Dom. in monte, cap. 5, a med., *merces sanctorum non dicitur esse in corporeis cœlis, sed per cœlos intelligitur altitudo spiritualium bonorum.* Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cœlum empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quamdam congruentiam et decorem.

Articulus VIII

Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur. Sed gloria consistit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Præterea, Boetius dicit (1), quod *nullius boni sine consortio jucunda est possessio.* Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Præterea, charitas in beatitudine perficitur. Sed charitas extendit se ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

— Sed contra est quod dicitur Sap. 7, 11: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum divina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei, et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Respondeo dicendum quod **si loquamur de felicitate præsentis vitæ** (sicut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 9 et 11) **felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem,** cum sit sibi sufficiens; **nec propter delectationem** quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; **sed propter bonam operationem** ut scilicet eis benefaciat et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut ab eis in benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum tam in operibus vitæ activæ, quam in operibus vitæ contemplativ .

Sed **si loquamur de perfecta beatitudine, quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem;** quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo. **Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum;** unde Augustinus dicit 8 super Gen. ad. litt., cap. 25, post med., quod *creatura spiritualis ad hoc quod sit beata, nonnisi intrinsecus adjuvatur æternitate, veritate, charitate Creatoris; extrinsecus vero si adjuvari dicenda est, fortasse hoc solo adjuvatur quod se invicem vident, et de sua societate gaudent.*

Ad primum ergo dicendum quod gloria, quæ est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

Ad secundum dicendum quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia; quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed, supposito proximo, sequitur dilectio ejus ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

QUÆSTIO V

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis; et circa hoc quæruntur octo: 1° utrum homo possit consequi beatitudinem; 2° utrum unus homo possit esse alio beatior; 3° utrum aliquis possit esse in hac vita beatus; 4° utrum beatitudo habita possit amitti; 5° utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem; 6° utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ; 7° utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo; 8° utrum omnis homo appetat beatitudinem.

---

(1) Hæc verba sumuntur ex Seneca, Epist. 6.

Quæst. 5. — Licet visio Dei per essentiam, et beatitudo formalis intellectualis creaturæ coincidant realiter; quia tamen distinguuntur formaliter, ideo diversa sunt quæsita ista formaliter a quæsitis in 1 parte, q. 12. Decuit enim tam perfectum Doctorem omnia complere formaliter. Nihil igitur superfluum (Cajet.).

Articulus primus

Utrum homo possit consequi beatitudinem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionysium in lib. de div. Nom., in multis locis, cap. 4, 5, 6, 7 et 8. Sed bruta animalia, quæ habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo, qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, quæ est veritas pura. Sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus; unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in 3 de Anima, text. 39. Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Præterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

— Sed contra est quod dicitur in Ps. 93, 12: *Beatus homo quem tu erudieris, Domine!*

Respondeo dicendum quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet quod ejus intellectus potest comprehendere universale, et perfectum bonum, et ejus voluntas appetere illud; et ideo **homo potest beatitudinem adipisci**. Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinæ essentiæ, sicut in primo habitum est, quæst. 12, art. 1. In qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad primum ergo dicendum quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis objectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cujus ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem. Nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt, quæst. 79, art. 8. Et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ; tamen alio modo quam Angeli; nam Angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ conditionis; homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum quod homini secundum statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata; sed post hujus vitæ statum habet alium modum connaturalem, ut in 1 dictum est, quæst. 84, art. 7, et quæst. 99, art. 1.

Ad tertium dicendum quod homo non potest transcendere Angelos gradu naturæ, ut scilicet naturaliter sit eis superior; potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid super Angelos esse, quod homines beatificat; quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

Art. 1. — Est de fide ut patet per diversas definitiones Eccles. (vide q. præc.).

Articulus II

Utrum unus homo possit esse beatior altero.

4 Sent. dist. 49, quæst. 1, art. 4, quæst. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 9. Sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur; dicitur enim Matth. 20. 10, quod omnes qui operati sunt in vinea, *acceperunt singulos denarios;* quia, ut dicit Gregorius, hom. 19 in Evang., ante med., *æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt.* Ergo unus non erit beatior alio.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid majus. Ego beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Præterea, beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed

Art. 2 — Hic art. est contra Jovinianum, docentem, teste S. Hieron, omnes homines æqualiter fore beatos; quem errorem Reformatores, ut par erat, amplexati sunt. Fidei est, non omnes futuros æqualiter beatos.

S. Script. — Ps. 61, 13; Matth. 16, 27; Joan. 12, 2; Act. 17, 31; Rom. 2, 6; 1 Corint. 3, 8, et 15, 41; 2 Corint. 5, 10 et 9. 6.

Definit. Eccles. — *Concil. Florent.*: Animos justorum in cœlum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate, alium alio perfectius. — *Idem reperitur in profess. fidei Greg. XIII pro Græcis.* — *Concil. Trid. sess. 6, can.* 32: Si quis dixerit... Justificatum bonis operibus.... non mereri augmentum gratiæ, vitam æternam.... atque etiam gloriæ augmentum, anat. sit.

non quietatur desiderium, si aliquod bonum de est quod suppleri possit; si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia major beatitudo esse.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 2 : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt;* per quas, ut Augustinus dicit, lib. de S. Virginit., cap. 26, in fine, et tract. 67 in Joan., circ. med. *Diversæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna.* Dignitatis autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est æqualis beatitudo.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 8, et quæst. 2, art. 7, in ratione beatitudinis *duo* includuntur, scilicet ipse *finis ultimus*, qui est summum bonum, et *adeptio* vel fruitio ipsius boni. — **Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis objectum et causa, non potest esse una beatitudo alia major**, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione homines sunt beati. **Sed quantum ad adeptionem hujusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior**, quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad ejus fruitionem; et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad primum ergo dicendum quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum quod beatitudo dicitur esse summum bonum, in quantum est summi boni perfecta possessio, sive fruitio.

Ad tertium dicendum quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est *bonum omnis boni*, ut Augustinus dicit. 13 de Trin., cap. 7. Sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa ejusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde Augustinus dicit in 5 Confess., cap. 4, circ. princ. : *Qui et te, et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est* (1. P. Quæst. 12, art. 8).

Articulus III

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

Inf., art. 5, corp. et quæst. 62, art. 1, corp.; et 3, Sent., dist. 27, quæst. 2, art. 2, corp., et 4, dist. 49, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, ad 5; et Ver. quæst. 14, art. 2, corp.; et 1 Eth., lect. 16, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim Psal. 118, 1 : *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Præterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis ; alioquin unus non esset beatior alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea, quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse : videtur enim naturale quod in pluribus est ; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psal. 143, 15 : *Beatum dixerunt populum cui hæc sunt,* scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

— Sed contra est quod dicitur Job 14, 1 : *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.* Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum quod **aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest; — perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita.** Et hoc quidem considerari potest dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione : nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. — In hac autem vita non potest omne malum excludi ; multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt, et ignorantiæ ex parte intellectus, et inordinatæ affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur, 19 de Civit. Dei, cap. 5, 6, 7 et 8. — Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni quod habet. Bona autem præsentis vitæ transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur.

Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentiæ, non potest homini provenire in hac vita, ut in 1 ostensum est, quæst. 12, art. 2. Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

Art. 3. — Concil. Vienn. definivit contra Beguardos et Beguinas (require in Clementinis. tit. *de hæretic.* cap. *ad nostrum*) : «.... Secta tenens designatos errores.... ; 4, quod homo potest ita finalem beatitudinem, secundum omnem gradum perfectionis in præsenti assequi, sicut eam in vita obtinebit beata ; 5, quod quælibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum ».

Ad primum ergo dicendum quod beati dicuntur aliqui in hac vita — vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundum illud Rom. 8, 24 : *Spe salvi facti sumus ;* — vel propter aliqualem participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta *dupliciter* : — uno modo ex parte ipsius *objecti* beatitudinis : quod quidem secundum sui essentiam non videtur ; et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. — Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius *participantis* ; qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur ; et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia cum beatitudo sit operatio quædam, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 2, vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat, speciem actui, non autem ex subjecto.

Ad tertium dicendum quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis : et sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

Articulus IV

Utrum beatitudo habita possit amitti.

1 P., quæst. 64, art. 2, corp. ; et 1. Sent. dist. 8, quæst. 3, art. 2. corp., fin., et 3 Cont., cap. 61 et 62 ; et Op. 2, cap. 169 ; et Joan. 10, lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur ; et ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

2. Præterea, beatitudo consistit in actione intellectus, qui subjacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quod possit desistere ab operatione qua homo beatificatur ; et ita homo desinet esse beatus.

3. Præterea, principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur quod habeat finem.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46, de justis, quod *ibunt hi in vitam æternam*, quæ, ut dictum est art. 2 hujus quæst., est beatitudo sanctorum. Quod autem est æternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

RESPONDEO dicendum quod **si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti.** — Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine ; vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. — Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret a virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, in quantum impediunt multas operationes virtutum, non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis, ideo Philosophus dicit in 1 Eth., cap. 10, in fin., *aliquos esse in hac vita beatos non simpliciter, sed sicut homines*, quorum natura mutationi subjecta est.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam, sciendum est quod Origenes posuit, lib. 1 Periarch., cap. 5, quorumdam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter. *Primo* quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat ; alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet nunquam se amissurum ; quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere ; nam *falsum* est malum intellectus, sicut *verum* est bonum ipsius, ut dicitur in 6 Eth., cap. 2. Non igitur jam vere erit

---

ART. 4. — Nota cum Cajetano differentiam esse inter *perpetuitatem*, et *inamissibilitatem* beatitudinis. *Perpetuitas* significat durationem quamdam ; *inamissibilitas* autem immutabilitatem quamdam. Hæc ergo est species immutabilitatis, illa durationis. Et cum duratio mensuræ est mutabilis vel immutabilis, prius naturaliter inest alicui rei sempiternæ immutabilitas quam perpetuitas ; imo hæc est illius effectus. Cum igitur hic quæritur utrum beatitudo possit amitti, est quæstio non de perpetuitate formaliter, sed de inamissibilitate, quæ est perpetuitatis causa. — Resp. ad fidem pertinet, ut patet ex definit Bened. XII dicentis (Quæst. præc. art. 5) : «..... Quodque postquam inchoata fuerit talis..... visio et fruitio.... sine aliqua intercissione seu evacuatione continuata existit, et continuabitur usque ad finale judicium, et ex tunc usque in sempiternum » et in Symbolo dicitur : « Credo.... vitam æternam ».

Script. S. — Eccli. 31, 10 ; Sap. 3, 1 et 5, 16 ; Dan. 12, 3 ; Mat. 6, 20 et 25, 46 ; Joan. 10, 28 et 13, 22 ; 1 Corint. 9, 25 ; 2 Corint. 4, 17 ; 1 Thessal. 4, 16 ; Hebr. 9, 15 ; 1 Petr. 5, 4-10 ; 2 Petr. 1, 11 ; Apoc. 3, 12 et 7, 17 et 21, 4 ; Ps. 83, 5.

beatus, si aliquod malum ei inest. — *Secundo* idem apparet si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra, quæst. 3, art. 8, quod perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre, quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quæritur aliquid sufficientius loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur in Psal. 16, 15 : *Satiabor, cum apparuerit gloria tua ;* et Sap. 7, 11, dicitur : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* scilicet cum contemplatione sapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum, quia de contemplatione sapientiæ dicitur Sap. 8, 16 : *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus* (1). — Sic ergo patet quod **propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. — Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente**, quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio a Deo justo judice provenire nisi pro aliqua culpa ; in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est, quæst. 4, art. 4. — **Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere**, quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso, quia hujusmodi temporales alternationes esse non possunt nisi circa ea quæ subjacent tempori et motui.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit a beato ; et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum quod voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur ; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur : quod patet ex hoc quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum quod beatitudo habet principium ex conditione participantis ; sed caret fine propter conditionem boni cujus participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis, et ab alio est quod caret fine.

(1) Vulgata :.... *illius.*

ARTICULUS V

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Inf., quæst. 62, art. 1 et 3 ; et 1 p., quæst. 12. art. 4, et quæst. 94, art. 1 ; et 4 Sent. dist. 49, quæst. 2. art. 6 ; et 3 Cont., cap. 52, 147, 157 et 159 ; et Rom. 1, lect. 9, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium quam id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Præterea homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Præterea, beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophum, 2 Eth., cap. 7. Ejusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus, videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

— Sed contra, homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum et voluntatem. Sed ultima beatitudo sanctis præparata excedit intellectum hominis et voluntatem ; dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth.. 2, 9 : *Oculus non vidit, et auris non audivit et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se* (1). Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

RESPONDEO dicendum quod **beatitudo imperfecta, quæ in hac vita habere potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia eo modo quod et virtus, in cujus operatione consistit** ; de quo infra dicetur quæst. 63.

ART. 5. — Vide supr. art. 5, definit. contra Beguardos. Non quæritur hic, ait Sylvius, an homo per solas naturæ vires possit mereri beatitudinem ; hoc enim q. 109 art. 5 et q. 114, art. 2. Sed, an operationem illam quæ est formalis beatitudo, possit homo solis naturæ viribus exercere ; ac proinde acquirere vel consequi beatitudinem, non est idem quod ea præstare quæ tanquam media prærequiruntur, ut aliquis possit pervenire ad beatitudinem ; sed valet idem quod habere seu exercere operationem quæ est formalis beatitudo, sive summi boni adeptio. — Contra Beguardos, fuit definitum a Concil. Vienn. quod anima indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.

S. Script. — Ps. 35, 10 et 83, 12 et 138, 10 ; Rom. 6, 23.

(1) Vulgata : *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum.*

Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est quæst. 3, art. 8, consistit in visione divinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut in primo ostensum est, qu. 12, art. 4.. Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus, sicut de intelligentia dicitur in lib. de Causis, propos. 8, quod *cognoscit ea quæ sunt super se, et ea quæ sunt infra se, secundum modum substantiæ suæ*. Omnis autem cognitio quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit a visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde **nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.**

Ad primum ergo dicendum quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit ipsi arma et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus quibus possit hæc sibi acquirere, ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret ipsi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi ; hoc enim erat impossibile ; sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum qui eum faceret beatum. *Quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus*, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, post. med.

Ad secundum dicendum quod nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in 2 de Cœlo, a text. 60 usque ad 66, sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quæ hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad tertium dicendum quod quando imperfectum et perfectum sunt ejusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt ; non autem hoc est necesse, si sint alterius speciei. Non enim quidquid potest causare dispositionem materiæ, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quæ subjacet naturali hominis potestati, non est ejusdem speciei cum operatione illa perfecta quæ est hominis beatitudo, cum operationis species dependeat ex objecto. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI

Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturæ, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum, quod est extra universum, primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur in 12 Metaph., text. 52 et 53 ; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores, ut in 1 dictum est, quæst. 21, art. 1, ad 3. Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet Angeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea, quod est in potentia tale potest reduci in actum per id quod est actu tale ; sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per Angelum qui est actu beatus.

3. Præterea, beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est, qu. 3, art. 4. Sed Angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum est, quæst. 111, art. 1. Ergo Angelus potest facere hominem beatum.

— Sed contra est quod dicitur in Psal. 83, 12 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

RESPONDEO dicendum quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subjecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem, illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicujus creaturæ. Et ideo, si quid fieri opporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, et cætera hujusmodi. Ostensum est autem, art. præc., quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde **impossibile est quod per actionem alicujus creaturæ conferatur ; sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. — Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute in cujus actu consistit.**

Ad primum ergo dicendum quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam ; inferiores vero potentiæ coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo ; sicut ad artem gubernativam, quæ præest navifactivæ, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adjuva-

tur ab Angelis ad consequendum ultimum finem secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum quod quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit; sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum; sicut intentio coloris qui est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quæ sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare; sic enim illuminatio et calefectio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte et secundum esse naturale; in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum quod Angelus beatus illuminat intellectum hominis vel etiam inferioris Angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum, non autem quantum ad visionem divinæ essentiæ, ut in primo dictum est, quæst. 106, art. 1, ad 2; adeam enim videndam omnes immediate illuminantur a Deo.

ARTICULUS VII

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo.

Inf., quæst. 6; et 1, quæst. 62, art. 5, ad 1; et Opus. 2, cap. 173.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim cum sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem ejus sicut causa efficiens, ut dictum est art. præc., non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

2. Præterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

3. Præterea, Apostolus dicit, Rom. 4, beatitudinem hominis esse cui Deus confert justitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 13, 17: *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

RESPONDEO dicendum quod rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, quæst. 4, art. 4, requiritur ad beatitudinem; cum nihil aliud sit quam *debitus ordo voluntatis ad ultimum finem*; quæ ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat præcedere ejus beatitudinem. Posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem et finem consequentem, sicut quandoque simul materiam disponit et inducit formam. Sed ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat. Ut enim dicitur in 2 de Cœlo, text. 62 et seq., *eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum motu aliquid uno motu, et aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei quod naturaliter habet illud.* Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde **solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem.**

Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturæ quam homo, consecutus est eam ex ordine divinæ sapientiæ uno motu operationis meritoriæ, ut in primo expositum est, quæst. 62, art. 5; **homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur.** Unde etiam secundum Philosophum, 1 Eth., cap. 9 et lib. 10, cap. 6, 7, 8, *beatitudo est præmium virtuosarum operationum.*

Ad primum ergo dicendum quod operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente; quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter

---

ART. 7. — Hæc doctrina est contra Calvinistas dicentes: opera nulli homini esse necessaria ad vitam æternam consequendam.

S. Script. — Matth. 7, 21; Luc. 11, 28; Rom. 2, 13; 1 Corint. 13, 2; Galat. 5, 6; Jacob, 3, 24.

Definit. Eccles. — *Concil. Trident., Sess. 6, can.* 26: Si quis dixerit justos non debere pro bonis operibus quæ in Deo fuerint facta, expectare et sperare æternam retributionem a Deo, per ejus misericordiam et Jesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint, anat. sit. *Vide etiam totum cap. 16 ejusdem Sess. 6.*

quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 2, 10 : *Qui multos filios in gloriam adduxerat* ; statim a principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia ; non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo ; sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

Articulus viii

Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

Inf., quæst. 10, art. 1, et 2 et 1, quæst. 19, art. 1, et quæst. 82, art. 1 et 2, corp. ; et 1 Cont., cap. 88, et 3. cap. 97 ; et Ver. quæst. 22, art. 5 et 6 ; et Mal, quæst. 6, art. 4, corp. ; et 3 Ethic., com. 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat cum bonum apprehensum sit objectum appetitus, ut dicitur in 3 de Anima text. 29 et 34. Sed multi nesciunt quid sit beatitudo ; quod, sicut Augustinus dicit in 13 de Trinit., cap. 4, circ. princ., patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptalibus corporis, quidam in virtute animæ, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea, essentia beatitudinis est visio essentiæ divinæ, ut dictum est, quæst. 3, art. 8. Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile quod Deus per essentiam ab homine videatur : unde hoc nunc appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea, Augustinus dicit in 13 de Trinit., cap. 5, in fin., quod *beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil male vult*. Sed non omnes hoc volunt ; quidam enim male aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 13 de Trin., cap. 3, circ. fin. : *Si mimus dixisset : Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate.* Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum quod beatitudo *dupliciter* potest considerari : *uno modo* secundum communem rationem beatitudinis, et **sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit**. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est art. 3 hujus quæst., et quæst. 1, art. 5 et 7. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfaciat. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur ; quod quilibet vult.

Alio modo **possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit ; et sic non omnes cognoscunt beatitudinem** quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat ; **et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.**

Unde patet responsio *ad primum*.

Ad secundum dicendum quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen, est diversum secundum rationis considerationem, ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis ; et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit ut dictum est, in corp. art., et quæst. 1, art. 5. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti ; et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt : *Beatus est quid habet omnia quæ vult*, vel *cui omnia optata succedunt*, quodam modo intellecta est bona et sufficiens ; alio vero modo est imperfecta. — Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quæ vult est beatus ; nihil enim satiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. — Si vero intelligunt de his quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, in quantum hujusmodi habita impediunt hominem ne habeat quæcumque vult naturaliter ; sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, quæ impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod *nihil male* (1) *velit ;* quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod *beatus est qui habet omnia que vult.*

(1) Al., *mali.*

De actibus humanis

QUÆSTIO VI.

De voluntario et involuntario. — *In octo articulos divisa.*

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, — primo quidem, tradenda est in universali, — secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerantionem humanorum actuum, — primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, — secundo de principiis eorum.

Humanorum — autem actuum — quidam sunt hominis proprii, — quidam sunt homini, et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes. — Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis. — Secundo de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passiones.

Circa primum duo consideranda occurrunt : — primo de conditione (1) humanorum actuum : — secundo de distinctione eorum actuum :

Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus in quantum sunt voluntarii : — Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi ; — secundo de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes ; — tertio de actibus qui sunt voluntarii, quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis.

Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias secundum quas dijudicantur, — primo considerandum est de voluntario et involuntario, — et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium ; 2° utrum inveniatur in animalibus brutis ; 3° utrum voluntarium esse possit absque omni actu ; 4° utrum violentia voluntati possit inferri ; 5° utrum violentia causet involuntarium ; 6° utrum metus causet involuntarium ; 7° utrum concupiscentia involuntarium causet ; 8° utrum ignorantia.

(1) Al., *de consideratione.*

Articulus primus

Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est cujus principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum, vel potius Nemesium, lib. de Nat. hom., cap. 32, in princ., et Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 24, et Aristotelem, 3 Ethic., cap. 1. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra ; nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 54. Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea, Philosophus in 8 Physic., text. 28, probat quod non invenitur in animalibus aliquis actus (1) novus, qui non præveniatur ab alio (2) motu

Art. 1. — Actiones quæ ab homine procedunt, dicuntur aliæ actiones hominis, et aliæ actiones humanæ Illæ sunt proprie humanæ, quæ procedunt ab homine in quantum homo ; insuper dicuntur actiones hominis, quæ ab homine procedunt, etiam non ex deliberata voluntate (cfr. supra q. 1, art. 1). Actus humani sunt *eliciti* qui a voluntate proficiscuntur tanquam a principio immediato, v. g. volitiones, nolitiones ; et *imperati* qui, etsi ab aliqua alia potentia proficiscantur ab ipsa tamen voluntate imperantur, et ita sunt voluntatis, mediante alia potentia, v. g. intelligere, scribere, loqui, ambulare (cfr. infra art. 4). — Voluntarium recte definitur ab Aristot. : *Quod est a principio intrinseco cum cognitio finis*, ut patet ex præsenti art. etenim *nihil volitum quin præcognitum.* — Certum est *liberum* et *voluntarium* non æquivalere quamvis alius sæpe pro alio sumatur, nam omne liberum est voluntarium, sed non vice versa, etenim actus dilectionis Dei est voluntarius in Deo et in Beatis, et tamen non liber. — Voluntarium differt etiam a *spontaneo* cujus principium est ex impulsu in eo qui agit particularia cognoscente.

Voluntarium dividitur : 1° in *perfectum* quod procedit ex perfecta cognitione finis, et soli rationali naturæ competit ; et in *imperfectum* quod procedit ex imperfecta cognitione finis, et brutis competit (art. seq.). 2° In *liberum* quod procedit ab appetitu cum judicio indifferenti et potentia ad oppositum, ut in homine cum plena advertentia, et in *necessarium* quod procedit ab appetitu cum judicio determinato ad unum sine potentia ad oppositum, ut in brutis et motibus humanis prævenientibus deliberationem voluntatis. 3° In voluntarium *in se* quod dicitur etiam *directum* et *explicitum*, et est quidquid procedit per se a voluntate, expresso actu id volente ; et in voluntarium *in causa* seu *indirectum*, et *interpretativum*, et est quod in se immediate non intenditur vel imperatur a voluntate, sequitur tamen ex aliquo per se et in se volito, et sic censetur volitum in alio sicut in causa. 4° In *positivum* et in *negativum* ; Auctor vero vocat *directum* et *indirectum* (vide art. 3).

Cfr. commentatores in hanc Summæ partem, et præcipue Sylvius, Suarez, Medina, omnes auctores de Theologia morali ; Gonet, Billuart ; Walsh, *Tractatus de Actibus humanis*, 1 vol. 8°, Dublinii 1880.

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. — Theologi ex cod. Camer. et aliæ editiones posteriores habent *motus*,

(2) Forte, *ab aliquo*,

exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi, nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea, qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit : dicitur enim Joan. 15, 5 : *Sine me nihil potestis facere.* Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

— Sed contra est quod dicit Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 24, quod *voluntarium est actus qui est operatio rationalis.* Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

RESPONDEO dicendum quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod — *quorumdam* actuum, seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur ; — *quorumdam* autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem ; sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide.

Eorum autem quæ a principio intrinseco moventur, — *quædam* movent seipsa, — *quædam* autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut supra habitum est, quæst. 1, art. 1, illa perfecte moventur a principio intrinseco in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem ; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen ejus quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio a quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri ; quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.

Et ideo cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen *voluntarii*, quod motus et actus sit a propria inclinatione ; et inde est quod *voluntarium* dicitur esse, (secundum definitionem Aristotelis, et Gregorii Nysseni, et Damasceni, locis in arg. 1 cit.,) non solum *cujus principium est intra*, sed cum additione *scientiæ*. **Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum in ejus actibus maxime volontarium invenitur.**

Ad primum ergo dicendum quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium ejus sit intus, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio ; quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter ; sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cæleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveantur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad secundum dicendum quod motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo : — uno modo in quantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum ; sicut leo videns cervum per ejus motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum (1). — Alio modo in quantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus vel calorem ; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei, sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est, ad arg. 1 ; hujusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem ; quia omnis motus tam voluntatis quam naturæ ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturæ quod motus naturæ sit a Deo sicut a primo movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis, ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, in quantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus quod sint a principio intrinseco.

ARTICULUS II

Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis.

2 Sent. dist. 25, art. 2 ad 6, et 3, dist. 27, quæst. 1, art. 4, ad 3 ; et Ver. quæst. 24, art. 2, ad 1 ; et 3 Eth., lect. 4 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Volunta-

ART. 2. — Infer inde quod *voluntas* et *voluntarium* non sunt conjugata nomine et significatione, sed solum nomine.

(1) Id est : *ex ejus motu appropinquantem deprehendens.*

rium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in 3 de Anima, text. 42, non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Præterea, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus; non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 27. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Præterea, Damascenus dicit, ibid., cap. 24, quod *actus voluntarios sequitur laus, vel vituperium*. Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

— Sed contra est quod dicit Philosophus in 3 Ethic cap. 1, prope fin., quod *pueri et bruta animalia communicant voluntario*, et idem dicunt Gregorius Nyssenus vel Nemesius de Nat. hom. cap 32, circa med., et Damascenus, loc. prox. cit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem *duplex* cognitio finis, *perfecta* scilicet et *imperfecta*. — *Perfecta* quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum: et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. — *Imperfecta* autem cognitio finis est quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et de his quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. — Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde **soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.**

Ad primum ergo dicendum quod voluntas nominat rationalem appetitum: et ideo non potest esse in his quæ ratione carent; voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem; et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, in quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

Ad secundum dicendum quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.

Voluntarium enim dicitur denominative a voluntate; nec tamen tantum significat quod procedit a voluntate, sed generaliter id quod procedit a principio interno cum cognitione finis sive illud principium sit voluntas, sive alius appetitus (Sylvius).

ARTICULUS III

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.

Inf., quæst. 71, art. 5, ad 2; et 2 Sent., dist. 25, art. 3, corp. et ad 5, et Mal. quæst. 11, art. 1, ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est a voluntate. Sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Præterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse actu voluntatis cessante.

3. Præterea, de ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est art. præced. Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

— Sed contra, illud cujus domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

ART. 3. — Ut omissio sit *voluntaria*, requiritur et sufficit ut quispiam scienter omittat opus quod poterat facere. — Ut autem omissio sit *voluntaria* et *culpabilis* tria requiruntur: 1° Quod quis potuerit agere; 2° Quod debuerit agere; 3° Quod non egerit (Sylvius).

Adverte quod hæc doctrina est fundamentum multarum veritatum cum de peccatis disputatur et specialiter omissionum. Hic commendandum est memoriæ, quod ad rationem voluntarii indirecte non sufficit potestas in voluntate, et negatio provisionis, sed oportet tria concurrere scilicet: 1, *posse*, 2. *debere*, 3. et *non velle* aut non imperare. Propterea non valet argumentum: Hoc potuit a voluntate prohiberi et non est prohibitum ergo est voluntarium. Et hoc est valde notandum propter actus qui sunt ab anima sensitiva et generativa, et non ex præcepto intellectus. Oportet enim diligenter attendere si debet et quando debet impedire (Cajetanus).

Respondeo dicendum quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid *dupliciter* : — uno modo *directe*, quod silicet procedit ab aliquo, in quantum est agens, sicut calefactio a calore ; — alio modo *indirecte*, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, in quantum desistit a gubernando. — Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum, actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit. sed solum tunc potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret.

Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est *non velle et non agere*, et aliquando debet: hoc quod est *non velle et non agere* imputatur ei, quasi ab ipsa existens ; **et sic voluntarium potest esse absque actu ; — quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, (sicut cum vult non agere) ; — aliquando autem etiam absque actu interiori, (sicut cum non vult agere).**

Ad primum ergo dicendum quod voluntarium dicitur, non solum quod procedit a voluntate directe sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte sicut a non agente.

Ad secundum dicendum quod *non velle* dicitur dupliciter : — uno modo prout sumitur in vi unius dictionis; secundum quod est infinitivum hujus verbi *Nolo*; unde sicut cum dico, *Nolo legere*, sensus est, *Volo non legere* ; ita hoc quod est, *non velle legere*, significat *velle non legere* ; et sic *non velle* causat involuntarium. — Alio modo sumitur in vi orationis ; — et tunc non affirmatur actus voluntatis ; et hujusmodi *non velle* non causat involuntarium.

Ad tertium dicendum quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis, ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, et velle, et agere ; et tunc sicut *non velle et non agere*, cum tempus fuerit, est voluntarium ; ita etiam non considerare.

Articulus IV

Utrum violentia voluntati possit inferri.

1, Quæst. 82, art. 1, corp., et ad 1 ; et 4 Sent., dist. 29, art. 1 ; et Ver. quæst. 22, art. 5 et 8, et quæst. 24, art. 4 ; et Rom. 6, lect. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi a potentiori. Sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præterea, omne passivum cogitur a suo activo quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva ; est enim movens motum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 54. Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

3. Præterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit, 4 orth. Fid., cap. 21. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 5 de Civit. Dei, cap. 10, quod si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

Respondeo dicendum quod *duplex* est actus voluntatis : — unus quidem qui est ejus immediate, velut ab ipsa *elicitus*, scilicet velle ; — alius autem est actus voluntatis a voluntate *imperatus*, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui ; qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva. — **Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest**, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. — **Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri.** Et hujus est ratio quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione ; quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus ; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quod feratur sursum ; potest enim lapis per violentiam ferri sursum ; sed quod iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi ; sed quod hoc sit ex ejus voluntate repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum quod Deus, qu est potentior quam voluntas humana, potest vo-

Art. 4. — In tribus art. præced., rationem voluntarii, omnesque conditiones ad illud requisitas exposuit. Hoc art. et sequentib. agit de involuntario et de causis ejus quæ possunt esse quatuor : violentia, metus, concupiscentia et ignorantia. Præmittendum est hæc idem valere : an violentia possit inferri voluntati, et an voluntas possit cogi ; non quasi violentia et coactio sint eadem, sed quia coactio est ea species violentiæ quæ locum habet in rebus cognitione præditis; et propterea cum voluntas sit rei cognitionem habentis, si ipsa pati potest violentiam, illa violentiæ illatio erit coactio (Sylvius). — Violentum definitur (2, 2, q. 175, art. 1, et Verit q. 22 art. 5) : « Id cujus principium est extra, nihil conferente eo qui cogitur ».

luntatem humanam movere, secundum illud Proverb. 21, 1 : *Cor regis in manu Dei est; et* (1) *quocumque voluerit, inclinabit illud.* Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum quod non semper est motus violentus quando passivum immutatur a suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi ; alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentæ ; sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ, vel subjecti ad talem dispositionem. Et similiter, quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum, et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturæ, in quantum est conveniens homini secundum aliquam delectationem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

Articulus V

Utrum violentia causet involuntarium.

Sup., art. 4, corp.; et inf., art. 6, ad 1, et qu. 73. art. 6, corp.; et 2-2, quæst. 88, art. 6, ad. 1, et Mal. quæst. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim et involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est art. præc. Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Præterea, id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 21, et Philosophus, 3 Eth. cap. 1, dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea, id quod est a voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt a voluntate, sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, et sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

— Sed contra est quod Philosophus et Damascenus dicunt, locis in arg. 2 cit., quod *aliquid est involuntarium per violentiam.*

Respondeo dicendum quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco ; violentum autem est a principio extrinseco. Et propter hoc, sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit esse contra naturam, ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem ; quod autem est contra naturam dicitur esse innaturale ; et similiter quod est contra voluntatem dicitur esse involuntarium. Unde **violentia involuntarium causat.**

Ad primum ergo dicendum quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra, art. præc., quod voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus — Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est, art. præc., violentia voluntati inferri non potest ; — sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam, et quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad secundum dicendum quod sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid *naturale dupliciter : — uno modo* quia est a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni ; — *alio modo* secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco ; sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter *voluntarium* potest aliquid dici *dupliciter : — uno modo* secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere ; — *alio modo* secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter *violentum*, quia, licet illi qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati : unde non potest dici *involuntarium.*

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 8 Physic., text. 27, motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundum appetitum moveatur, et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem : hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

(1) Vulgata, deest, *et.*

Articulus vi

Utrum metus causet involuntarium simpliciter.

Inf. art. 7, ad 1 et 2 ; et 4 Sent. dist. 29; quæst. 1, art. 2; et Quodl. 5, art. 10; et 2 Corinth. cap. 9, com. 3; et 3 Ethic, com. 2 et 4, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus quod contrarıtur præsentialiter voluntati, ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

2. Præterea, quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale; sicut quod secundum se est calidum, cuicumque conjungatur, nihilominus est calidum ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Preterea, quod sub conditione tale est, secundum quid est tale ; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale; sicut quod est necessarium est conditione, est necessarium secundum quid ; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum igitur, est involuntarium absolute; non est autem voluntarium, nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, lib. de Nat. hom. c. 30), et etiam Philosophus, lib. 3 Eth., c. 1, non procul. a princ., quod *hujusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria.*

Respondeo dicendum quod, sicut Philiosophus dicit in 3 Eth., ibid., et idem dicit Gregorius Nyssenus in lib. suo de Homine, ibid., *hujusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario.* Id enim quod per metum agitur in se consideratum non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur.

Sed si quis recte consideret, **magis sunt hujusmodi voluntaria quam involontaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid.** Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu ; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, in quantum hujusmodi, est hic et nunc ; secundum hoc id quod fit, est in actu, secundum quod est hic et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur ; sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi ; unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est ; unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium ejus est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum : et ideo est involuntarium secundum, quid id est prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum præsens et futurum, sed etiam secundum hoc quod in eo quod agitur per vim voluntas non consentıt, sed omnino est contra motum voluntatis ; sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur ın id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium ; voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit ; sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit (1).

Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit, loc. sup. cit., ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod *violentum est cujus principium est extra*, sed additur, *nihil conferente vim passo;* quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum quod ea quæ absolute dicuntur, quolibet addito, remanent talia, sicut calidum et album ; sed ea quæ relative dicuntur; variantur secundum comparationem ad diversa ; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relative. Et ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud (2).

Ad tertium dicendum quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, id

---

Art. 6. — Metus definıtur : « Mentis trepidatio, propter malum instans vel futurum » Metus est *levis* vel *gravis* ; *justus* vel *injustus*; intrinsecus vel extrinsecus. — Cfr. S. Bernardus, *de gratia et lib. arb.* c. 12.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolaio. — Edit. Rom. et Patav. expungunt ex textu, *sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit.*

(2) An *ad illud ?* an vero redundat *per comparationem ad illud* ?

est, secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, id est, si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludit oppositum.

Articulus VII

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

2-2, quæst. 142, art. 1, corp.; et 2 Eth., lect. 3, et lect. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quædam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodam modo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

2. Præterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia.

3. Præterea, ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem; dicit enim Philosophus in 6 Ethicor., cap. 5, quod delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit æstimationem prudentiæ. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

— Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 Fid. orth. cap. 24, ut jam sup. : *Involuntarium est misericordia vel indulgentia dignum, et cum tristitia agitur.* Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

Respondeo dicendum quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit; et ideo **concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.**

Ad primum ergo dicendum quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum; malum, autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur secundum quod in se consideratur; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam (sicut est incontinens), non manet prior voluntas, quæ repudiabat illud quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodam modo est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult; sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret; nec tamen proprie esset ibi involuntarium, quia in his quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium. Sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solum consideratio actualis in particulari agibili; et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle; similiter autem et non considerare : potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicitur, quæst. 77, 6 et 7.

Articulus VIII

Utrum ignorantia causet involuntarium.

Infr., quæst. 19, art. 6, corp.; et qu. 76, art. 3 et 4; et 1 Sent., dist. 39, qu. 1, art. 1, ad 3, et dist. 43, art. 1, ad 2, et Mal. quæst. 3, art. 8, corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 24. Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundum illud 1 ad Corinth., 14, 38 : *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Præterea, omne peccatum est cum ignorantia, secundum illud Prov. 14, 22 : *Errant qui operantur malum.* Si igitur ignorantia involuntarium causaret, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium, quod est contra Augustinum dicentem. lib. 1 Retract., cap. 15, circ. med., quod *omne peccatum est voluntarium.*

Præterea, involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dicit, loc. sup. cit. Sed quædam ignoranter aguntur et sine tristitia, puta si aliquis occidit hostem, quem quærit occidere putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

— Sed contra est quod Damascenus, loc. nunc dicto, et Philosophus, 3 Eth., cap. 1, dicunt quod *involuntarium quoddam est per ignorantiam.*

Art. 7. — Concupiscentia definitur : « Motus seu passio appetibus sensitivi, quo inclinamur ad aliquid prosequendum ». Dividitur in *antecedentem* quæ motum voluntatis antecedit, et in *consequentem* quæ ex actu voluntatis sequitur ? — Cfr. opusculum quoddam 8°, a Vandenesch, *Doctrina S. Thomæ de concupiscentia.*

Art. 8. — Ignorantia definitur : « Privatio scientiæ quam quis habere potest ».

Respondeo dicendum quod **ignorantia habet causare, involuntarium ea ratione qua privat cognitionem quæ præexigitur ad voluntarium** ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., non tamen quælibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum quod ignorantia *tripliciter* se habet ad actum voluntatis : — uno modo *concomitanter*, — alio modo *consequenter*, — tertio modo *antecedenter*.

Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volundum ut hoc fiat; sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum; sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. **Et talis ignorantia non facit involuntarium**, ut Philosophus dicit, loc. prox. cit., quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati; **sed facit non voluntarium**, quia non potest esse actu volitum quod ignorantum est.

Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria: et hoc contingit *dupliciter*, secundum duos modes voluntarii supra positos, art. 3 hujus quæst., ad 1 : *uno modo* quia actus voluntatis fertur in ignorantiam; sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud Job. 21, 14 : *Scientiam viarum tuarum nolumus;* et hæc dicitur *ignorantia affectata. Alio modo* dicitur ignorantia voluntaria ejus quod quis potest scire et debet; sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est, art. 3 huj. quæst. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quæ est *ignorantia malæ electionis*: vel ex passione, vel ex habitu proveniens: sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere : et secundum hunc modum, *ignorantia universalium juris*, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. **Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium; — causat tamen secundum quid involuntarium,** in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente.

Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod alias non vellet; sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret, puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, qua interficit transeuntem, et **talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.**

Et per hoc patet responsio *ad objecta*. Nam *prima* ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire : — *secunda* autem, de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est in corp. art. — *Tertia* vero, de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

QUÆSTIO VII

DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quid sit circumstantia; 2° utrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ a theologo; 3° quot sunt circumstantiæ; 4° quæ sunt in eis principaliores.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum circumstantia sit accidens actus humani.

Inf., art. 3, corp., et quæst. 18, art. 3, et 4, dist. 16, quæst. 3, art. 1, quæst. 1; et Mal. quæst. 2, art. 4, ad 5, et art. 5, in corp.; et 3 Eth., lect. 5, cont. 2, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non sit accidens actus humani; dicit enim Tullius in Rhetoricis (quid simile habet 1 de Invent.), quod *circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adjungit oratio*. Sed oratio dat firmamentum argumentationi præcipue ab his quæ sunt de substantia rei (1), ut definitio, genus, species, et alia hujusmodi, a quibus etiam Tullius, in Topicis ad Trebat. oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Præterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiæ non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Præterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

— Sed contra, particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus, in 3 Eth., cap. 1, ante med., circumstantias nominat *particularia*, id est, particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

Respondeo dicendum quod quia *nomina*, secundum Philosophum, lib. 1 Periher, cap. 1,

ART. 1. — Circumstantia prout hic sumitur, definiri potest: Accidens actus humani, ipsum in esse morali jam constitutum moraliter afficiens.

(1) Ita cod. Alcan. — Garcia, Nicolaius, et edit. Pat. Edit. Rom., *quæ sunt subjecta rei.*

sunt signa intellectuum, necesse est quod secundum processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota; et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in 10 Metaphys, text. 13 et 14, ab his quæ sunt secundum locum, processit nomen distantiæ ad omnia contraria; et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen *circumstantiæ* ab his quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quæcumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiæ* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde **circumstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicendæ sunt.**

Ad primum ergo dicendum quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi — primo ex substantia actus, — secundario vero ex his quæ circumstant actum; sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit, secundario vero ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco sacro, aut aliquid aliud hujusmodi. Et ideo signanter dicit quod per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adjungit, quasi secundario.

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur accidens alicujus *dupliciter*, ut patet 5 Metaph., text. 16: — *uno modo* quia inest ei, sicut *album* dicitur accidens Socratis; — *alio modo* quia es simul cum eo in eodem subjecto, sicut dicitur quod *album* accidit musico, in quantum conveniunt et quodammodo se contingunt in uno subjecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiæ accidentia actuum.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in solut. præc., accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subjecto. Sed hoc contingit *dupliciter*: — *uno modo* secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subjectum absque aliquo ordine, sicut *album* et *musicum*, ad Socratem; — *alio modo* cum aliquo ordine, puta quia subjectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie; et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse; dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiæ se habent ad actus; nam aliquæ circumstantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus et conditio personæ, aliquæ vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

Articulus II

Utrum cirumstatiæ humanorum actuum sint considerandæ a theologo.

4. Sent., dist. 16, quæst. 3, art. 1, quæst. 1, ad 2, et quæst. 2, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ à theologo. Non enim considerantur a theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, id est, boni vel mali. Sed circumstantiæ non videntur posse facere actus aliquales, quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiæ actuum non sunt a theologo considerandæ.

2. Præterea, circumstantiæ sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt; et ineo, ut dicitur in 6 Metaph., text. 4, *nulla ars vel scientia est circa ens per accidens nisi sola sophystica*. Ergo theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Præterea, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiæ. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

— Sed contra, ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 24, et Gregorius Nyssenus vel Nemesius, lib. de Nat., hom., cap. 31, dicunt. Sed involuntarium excusat a culpa, cujus consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

Respondeo dicendum quod **circumstantiæ pertinent ad considerationem theologi** triplici ratione. — *Primo* quidem quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur; omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quamdam, que fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet. — *Secundo* quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, melius et pejus; et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit, qu. 18, art. 10 et 11, et qu. 73, art. 7. — *Tertio* quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii,

---

Art. 2. — Circumstantiæ, actibus humanis dant moralitatem duplici modo, quatenus aliquando moralitatis speciem mutant; quatenus etiam aliquando bonitatem vel malitiam augent aut minuunt.

Actus autem humanus judicatur voluntarius vel involuntarius secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est in arg. *Sed contra*. Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

Ad primum ergo dicendum quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam. Unde Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 6, circa princ., quod in *ad aliquid* bonum est utile. In his autem quæ *ad aliquid* dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adjacet, ut patet in dextro et sinistro, æquali et inæquali, et similibus. Et ideo cum bonitas actuum sit, in quantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quæ exterius adjacent.

Ad secundum dicendum quod accidentia quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiæ; quia ut dictum est, art. præc., sic circumstantiæ sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingant ordinatæ ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum quod consideratio circumstantiarum pertinet ad moralem et politicum, et ad rhetorem. — Ad moralem quidem, prout secundum eas invenitur, vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus; — ad politicum autem et rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimode tamen; nam quod rhetor persuadet, politicus dijudicat; ad theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinet omnibus modis prædictis. Nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis et vitiosis cum morali; et considerat actus secundum quod merentur pœnam vel præmium cum rhetore et politico.

Articulus III

Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in 3 Ethicorum.

4 Sent. dist. 16, quæst. III, art. 1, quæst. 2 et 3; et Mal. quæst. II, art. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter circumstantiæ numerentur in 3 Ethic. cap. 1, a med. Circumstantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Hujusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet *quando* et *ubi*.

2. Præterea, ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiæ includuntur sub una, quæ est modus agendi.

3. Præterea, circumstantiis non sunt de substantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causæ ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa ipsius actus. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid*, sunt circumstantiæ; nam *quis* pertinet ad causam efficientem, *propter quid* ad finalem, *circa quid* ad materialem.

— Sed contra est auctoritas Philosophi in 3 Ethicor., loc. sup. cit.

Respondeo dicendum quod Tullius in sua Rhetorica, æquivalenter 1 de Invent., assignat **septem circumstantias quæ hoc versu continentur** :

« Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando ».

Considerandum est enim in actibus, *quis* fecit, *quibus auxiliis*, vel instrumentis, fecerit, *quid* fecerit, *ubi* fecerit, *cur* fecerit, *quomodo* fecerit, et *quando* fecerit. Sed **Aristoteles** (in 3 Ethic., loc. cit.), **addit aliam, scilicet** *circa quid*, quæ a Tullio comprehenditur sub *quid*.

Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest: nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter: uno modo, in quantum attingit ipsum actum; alio modo in quantum attingit causam actus; tertio modo, in quantum attingit effectum. — Ipsum autem actum attingit vel per modum mensuræ, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. — Ex parte autem effectus, ut cum consideratur *quid* aliquis fecerit. — Ex parte vero causæ actus, quantum ad causam finalem, accipitur *propter quid*; ex parte autem causæ materialis, sive objecti, accipitur *circa quid*; ex parte vero causæ agentis principalis accipitur *quis* egerit; ex parte vero causæ agentis instrumentalis accipitur *quibus auxiliis*.

Ad primum ergo dicendum quod tempus et locus circumstant actum per modum mensuræ; sed alia circumstant actum, in quantum attingunt ipsum quocumque alio modo extra substantiam ejus existentia.

Ad secundum dicendum quod iste modus qui est *bene* vel *male*, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus; puta quod aliquis ambulet velociter vel tarde; et quod aliquis percutiat fortiter vel remisse; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum quod illa conditio causæ, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta; sicut in

---

Art. 3. — Nota quod inter circumstantias non computatur *quoties* quia circumstantiæ circa eumdem sunt actum; numerus autem operationum non circumstat unam et eamdem operationem, sed addit aliam et aliam (Cajetanus).

objecto non dicitur circumstantia furti quod sit *alienum :* hoc enim pertinet ad substantiam furti ; sed quod sit *magnum* vel *parvum* et similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis, qui dat speciem actus, est circumstantia, sed sed aliquis finis adjunctus ; sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia ; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel propter Christum (1), vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam ex parte ejus quod est *quid ;* nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis ; sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, et sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

Articulus IV

Utrum sint principales circumstantiæ, propter quid, et ea in quibus est operatio.

4 Sent., dist. 16, quæst. 3, art. 2, quæst. 2, et dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæst. 2, ad 4 ; et 3 Eth., lect. 3, fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint principales circumstantiæ *propter quid ;* et ea in quibus est operatio, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1, a med. Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus ; quæ non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum.

2. Præterea, finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea, principalissimum in unoquoque est causa ejus, et forma. Sed causa ipsius actus est persona agens ; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 31), dicit quod principalissimæ circumstantiæ sunt *cujus gratia agitur, et quid est quod agitur.*

Respondeo dicendum quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 1, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et objectum est finis.

Et ideo **principalissima est omnium circumstantiarum illa quæ attingit actum ex parte finis ; scilicet cujus gratia ; secundaria vero quæ attingit ipsam substantiam actus ; id est, « quid fecit. » — Aliæ vero circumstantiæ sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.**

Ad primum ergo dicendum quod per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quæ adjunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus (loc. sup. cit.), quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus quod Philosophus dixit, *in quibus est operatio*, dicit, *quid agitur.*

Ad secundum dicendum quod finis et si non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, in quantum movet agentem ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum quod persona agens causa est actus, secundum quod movetur a fine ; et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum ; aliæ vero conditiones personæ non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus (hæc enim attenditur in actu secundum objectum, vel finem et terminum), sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

QUÆSTIO VIII

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM. — *In tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali ; — et primo de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate eliciti ; — secundo de actibus imperatis a voluntate.

Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quæ sunt ad finem. — Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem ; — et deinde de actibus ejus quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet *velle, frui et intendere.* — Primo ergo considerabimus de voluntate ; — secundo de fruitione ; — tertio de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria : — primo quidem quorum voluntas sit ; — secundo, a quo moveatur ; — tertio, quomodo moveatur.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum voluntas sit tantum boni ; 2° utrum sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem ; 3° si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem et in ea quæ sunt ad finem.

Articulus primus

Utrum voluntas sit tantum boni.

1 P., quæst. 16, art. 9, corp. ; et 1 Sent., dist. 46, art. 2, ad 2, et 2, dist. 3, quæst. 4, ad 2, et 4, dist. 49, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, corp. ; et 1 Cont., cap. 96, § 2, et de Ver. quæst. 14, art. 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est poten-

(1) Ita edit. Patav. — Edit. Rom. et Nicolaius, *vel populi christiani.*

Art. 1. — Adverte quod sermo tituli et corporis articuli de voluntate, est de actu voluntatis qui est *velle.* Hoc enim

tia oppositorum, Ethic. 5, cap. 1, sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Præterea, potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum, lib. 9 Met., text. 3. Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur in 3 de Anima, text. 42. Ergo voluntas se habet ad opposita non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

2. Præterea, bonum et ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, seu etiam non entium; volumus enim quandoque non ambulare, et non loqui; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

— Sed contra est quod Dionysius dicit cap. 4. — de div. Nom., lect. 6 et 22, quod *malum est præter voluntatem*, et quod *omnia bonum appetunt*.

Respondeo dicendum quod voluntas est appetitus quidam rationalis; **omnis autem appetitus non est nisi boni.** Cujus ratio est quia appetitus nil aliud est quam quædam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit in Ethic., in princ., quod *bonum est quod omnia appetunt*.

Sed considerandum est quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur *voluntas*, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re, ita id in quod tendit et appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. **Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni**; et propter hoc Philosophus dicit in 2 Physic., text. 31, quod *finis est bonum, vel apparens bonum*.

Ad primum ergo dicendum quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum; sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundum quod voluntas nominat actum voluntatis; sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur *voluntas*. Unde sicut *voluntas* est boni, ita *voluntas* est mali.

Ad secundum dicendum quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda sed ad ea quæ sub suo objecto convenienti continentur· Nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens objectum. Objectum autem voluntatis est bonum : unde ab illa opposita prosequenda se habet voluntas quæ sub bono comprehenduntur; sicut movere et quiescere, loqui et tacere, et alia hujusmodi; in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum quod illlud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione; unde negationes et privationes entia dicuntur rationis; per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. In quantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni; et sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit in 6 Eth., cap. 1, a princ., quod *carere malo habet rationem boni*.

---

est inelinatio, hic est appetitus aetualis quo potentia appetitiva inelinatur in eonveniens sibi; hic sequitur formam apprehensam ut sie, hic est solum respeetu boni (Cajet.). Hanc doctrinam sequuntur etiam S. Bonavent., Gabriel, Gandav. etc. Intellige reete duplieem eonelusionem Auctoris, seilieet : 1. Aetus voluntatis, qui dieitur volitio, solum est respeetu boni, sive illud sit bonum verum, sivea pparens. 2. Voluntas non semper est ejus quod vere bonum est, sed interdum ejus quod sub ratione boni apprehenditur, cum revera bonum non sit. — Pro hac quæst. et sequentib. usq. ad q. 17, cfr Gonet.

Articulus II

Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.

Ver. quæst. 22, *art.* 2, *ad* 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus, in 3 Ethic., cap. 2, quod *voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem*.

2. Præterea, ad ea quæ sunt diversa genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 1, a med. Sed finis et ea quæ sunt ad finem sunt in diverso genere boni; nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem, quod dicitur utile, quod est ad finem, est in *ad aliquid*, ut dicitur in 1 Eth., cap. 6. Ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

3. Præterea, habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus, qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem; sicut ad gubernationem pertinet usus navis, qui est finis ejus; ad navifactivam vero constructio navis, quæ est propter finem. Ergo, cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

— Sed contra est quia in rebus naturalibus per eamdem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem

sicut ad terminum. Ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum quod voluntas *quandoque* dicitur ipsa potentia qua volumus, *quandoque* autem ipse voluntatis actus. — **Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quæ sunt ad finem.** Ad ea enim se extendit unaquæque potentia in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum potentiæ voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem. — **Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum.** Omnis enim actus denominatus a potentia nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id quod est secundum se objectum potentiæ. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis; unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quæ sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem; unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur, in finem; unde hoc ipsum quod in eis vult est finis; sicut et intelligere proprie est eorum quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 8.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de voluntate secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum quod ad ea quæ sunt diversa genere, ex æquo se habentia, ordinantur diversæ potentiæ, sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quæ ordinantur auditus et visus. Sed *utile* et *honestum* non ex æquo se habent sed sicut quod est *secundum se*, et *secundum alterum*. Hujusmodi autem semper referuntur ad eamdem potentiam; sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum quod non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quælibet ars operativa considerat et finem, et id quod est ad finem; nam ars gubernativa considerat quidem finem ut quem operatur; id autem quod est ad finem, ut quod imperat; e contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur; id vero quod est finis, ut ad quod ordinat in quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est et aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

Articulus III

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem et in id quod est ad finem.

Inf., quæst. 12, art. 4, corp.; et 3 Sent., dist. 14, art. 2, quæst. 4, corp.; Verit. quæst. 2, art. 24, corp., et ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem, quia, secundum Philosophum, 3 Topic., cap. 2, in explicat. loci 22. *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum.* Sed voluntas non vult id quod est ad finem nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea, finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quæ sunt ad finem.

3. Præterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

— Sed contra, actus diversificantur secundum objecta. Sed diversæ species boni sunt finis et id quod est ad finem, quod dicitur *utile*. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

Respondeo dicendum quod cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, in quantum hujusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, in quantum hujusmodi, sine hoc quod feratur in ea quæ sunt ad finem. Sed in ea quæ sunt ad finem, in quantum hujusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem *dupliciter* fertur: *uno modo* absolute ac secundum se; *alio modo* sicut in rationem volendi ea quæ sunt ad finem. Manifestum est ergo quod **unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem et in ipsa quæ sunt ad finem. — Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute, et quandoque præcedit tempore;**

Art. 3. — Tres conclus. art. ex Sylvio: 1. Voluntas non semper eodem actu fertur in finem, et in id quod est ad finem. 2. Voluntas interdum uno eodemque actu movetur in finem et in id quod est ad finem non absolute, sed secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. 3 Quando voluntas explicite movetur in medium, medium potest dupliciter considerari, vel secundum quod est quædam res habens in se et ex se aliquid appetibilitatis; vel secundum quod appetitur propter finem. Priori modo, potest esse motus voluntatis in medium qui non sit in finem; posteriori non potest.

sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam et circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus per principia.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color: et similiter quandocumque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem; non tamen e converso.

Ad tertium dicendum quod in executione operis ea quæ sunt ad finem, habent se ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum, ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso; nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ sunt ad finem, sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quæ media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem; et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod *in contrarium* objicitur, patet solutio per ea quæ supra dicta sunt, art. præc., ad 2. Nam *utile* et *honestum* non sunt species boni ex æquo divisæ; sed se habent sicut *propter se* et *propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

QUÆSTIO IX

De motivo voluntatis. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de motivo voluntatis; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrum voluntas moveatur ab intellectu; 2° utrum moveatur ab appetitu sensitivo; 3° utrum voluntas moveat seipsam; 4° utrum moveatur ab aliquo exteriori principio; 5° utrum moveatur a corpore cœlesti; 6° utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio.

Quæst. 9. — Disserere de motivo voluntatis, nihil aliud est quam disserere de causa actus ipsius voluntatis. Et quia nunc tractatur de primo actu voluntatis, scilicet de volitione, ideo nunc investiganda est causa actuum voluntatis quod fit quærendo a quo potentia volitiva moveatur, id est reducatur ad actum (Cajet.).

Articulus primus

Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Inf., quæst. 17, art. 1; et quæst. 82, art. 4; et Ver., quæst. 14, art. 1 et 2, et quæst. 22, art. 2; et Mal. quæst. 4, art. 2, corp., et 13, et quæst. 6, corp., et ad 10 et 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud Psalm. 118: *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas*, conc. 8 prope fin.: *Prævolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus; scimus bonum, nec delectat agere.* Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur, quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum; imo quadoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in lib. 2 de Anima, text. 154. Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea, idem respectu ejusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum; intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 54, quod *appetibile intellectum est movens non motum; voluntas autem est movens motum.*

Respondeo dicendum quod in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura; oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu; et hoc est movere. *Dupliciter* autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa: — *uno modo* quantum ad agere vel non agere; — *alio modo* quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad *duo*, scilicet — quantum ad *exercitium* vel usum actus, et — quantum ad *determinationem* actus; quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, quæst. 1, art. 2, principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio ar-

tem ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut in 2 Physic., text. 25, dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis; **et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus.** Utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens, et verum universale, quod est objectum intellectus; **et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem sicut præsentans ei objectum suum.**

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum quod, sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in 3 de Anima, text. 46 et seq.

Ad tertium dicendum quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia e ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem.

Articulus II

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Inf., art. 5, corp., et quæst. 10, art. 3, et quæst. 77, art. 1; et Verit. quæst. 5, art. 10, corp., et quæst. 22, art. 9, ad 3 et 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim et agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 16, circa med. Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis; consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Præterea, ut probatur in 8 Phys., text. 40, movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet, appetitum sensitivum, in quantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

— Sed contra est quod dicitur Jacobi 1, 14: *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus.* Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet — ex conditione *ejus quod* proponitur, — et *ejus cui* proponitur; conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 5, a med.: *Qualis unusquisque est, talis videtur ei.*

Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem: unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur ipsi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto; et per hunc modum **ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem.**

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quam appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, in quantum subjacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum quod actus et electiones hominum sunt circa singularia; unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 3, post med., ratio, in qua

est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali, seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem; et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

Articulus III

Utrum voluntas moveat seipsam.

Ver., quæst. 22, art. 9, corp., et ad 1; et Mal. quæst. 3. art. 3, corp., et quæst. 6, corp., et ad 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, in quantum hujusmodi, est in actu; quod autem movetur, est in potentia; nam motus est *actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi.* Sed non est idem in potentia et in actu respectu ejusdem. Ergo nihil movet seipsum; neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea, mobile movetur ad præsentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur; quod patet esse falsum.

3. Præterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate; quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

— Sed contra est quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle; quod non esset si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum. Sed, sicut dictum est, quæst. præc., art. 2, hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; et hoc modo movet seipsum; et similiter **voluntas per hoc quod vult finem movet seipsam ad volendum ea que sunt ad finem.**

Ad primum ergo dicendum quod voluntas non secundum idem movet et movetur; unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens; sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate; per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat.

Ad tertium dicendum quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et a seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti; a seipsa vero quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

Articulus IV

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

Inf., quæst. 17, art. 5, ad 2, et quæst 80, art. 1, corp., et quæst. 105, art. 40, et quæst. 106, art. 2, corp., et quæst. 111, art. 2, corp.; et Cont., cap. 88 et 89.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea, voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est, quæst. 6, art. 4. Sed violentum est *cujus principium est extra.* Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

— Sed contra, voluntas movetur ab objecto, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Sed objectum voluntatis potest esse aliqua res exterior sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

Respondeo dicendum quod **secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori.**

Art. 3. — In titulo adverte quod aliud est quærere utrum voluntas moveat seipsam in quolibet suo actu, et aliud quærere utrum voluntas moveat seipsam. Stat pars affirmativa istius quæsiti cum negativa illius; nam movet seipsam, sed non movet seipsam quoad omnem suum actum (Cajet). Et quod voluntas non se moveat quantum ad omnia, patet ex art seq., corp. et ad 3.

Art. 4. — Non quærit an voluntas ab aliquo exteriore moveatur tanquam ab objecto, hoc est manifestum; sed an voluntas moveatur ab aliquo exteriore quantum ad exercitium sui actus. — In secunda conclusione, cave ne unquam ex eo quod Deus in omni etiam primo motu voluntatis ipsam movet, inferas hanc pessimam blasphemiam, quod Deus movendo voluntatem peccatoris sit aliquo modo causa peccati, quoniam aliud est entitas et actus, seu motus voluntatis, in quantum talia sunt, quæ sunt a Deo; aliud est peccatum quod neque directe, neque indirecte esse potest a Deo (Porrecta). Præsens art. et 6, infra, et q. seq. sunt magni momenti pro disputat. de præmotione phys. et de gratia efficaci.

— **Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri.** Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est, art. præced., ipsa movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quo modo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod incœperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsum ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita. Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam, cap. Eth. Eudemicæ, cap. 18, circ. princ.

Ad primum ergo dicendum quod de ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra, sed oportet addere quod nihil conferat vim patiens; quod non contingit dum voluntas ab exteriori movetur; nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis, quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

Ad tertium dicendum quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est in corp. art., unde indiget moveri ab alio, sicut a primo (1) movente.

(1) Ita edit. Rom. cum Patav. Nicolaius, *proximo*.

ARTICULUS V

Utrum voluntas moveatur a corpore cœlesti.

1 P., quæst. 115, art. 3 et 4; et 2-2, quæst. 85, art. 5, 6 et 7; et 2 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 2 et 3; et 3 Cont. gent., cap. 84, usque 93; et Ver. quæst. 5, art. 9 et 10; et Opusc. 2, cap. 129, 130 et 161; et Opusc. 10, art. 19; et Opusc. 25, cap. 5; et Opusc. 26.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas humana a corpore cœlesti moveatur. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cœli, ut probatur in 8 Physic., text. 76, et lib. 4, text. 133. Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum cœli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Præterea, secundum Augustinum, 3 de Trin., cap. 4, in princ., *corpora inferiora moventur per corpora superiora*. Sed motus humani corporis, qui causatur a voluntate, non posset reduci in motum cœli sicut in causam, nisi etiam voluntas a cœlo moveretur. Ergo cœlum movet voluntatem humanam.

3. Præterea, per observationem cœlestium corporum astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate; quod non essent si corpora cœlestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a cœlesti corpore. — Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 7, parum ante med., quod *corpora cœlestia non sunt causæ nostrorum actuum*. Essent autem si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, a corporibus cœlestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus cœlestibus.

RESPONDEO dicendum quod **eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus cœlestibus**, in quantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum subjacent motibus cœlestium corporum.

Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt, corpora cœlestia directe imprimere in voluntatem humanam. Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in 3 de Anima, text. 42, est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso, eo quod res incorporeæ et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quam quæcumque res corporales.

Unde **impossibile est quod corpus cœleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem.** Et propter hoc Aristoteles, in lib. 2 de Anima, text. 150, recitans opinionem dicentium quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater deorum, virorumque*, scilicet Jupiter, per quem totum cœlum intelligitur, attribuit eis qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a cœlestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus.

Sed quia dictum est art. 2 hujus quæst., quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, **indirecte redundat motus cœlestium corporum in voluntatem, in quantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.**

Ad primum ergo dicendum quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ est tamen intellectu et voluntate superior; quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum cœli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum quod motus corporales humani reducuntur in motum cœlestis corporis sicut in causam, in quantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione cœlestium corporum; et in quantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cœlestium corporum; et ulterius in quantum corpora exteriora moventur secundum motum cœlestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle, sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exterius præsentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est art. 2 hujus quæst., et p. 1, quæst. 80 et 81, appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum cœlestium aliquos esse habiles ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquam hujusmodi passionem : sicut ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo, ut in pluribus, verificantur quæ prænuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cœlestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemæus dicit in Centiloquio, parum a princ., *sapiens dominatur astris*, scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui cœlesti subjectam, hujusmodi cœlestium corporum effectus. Vel ut Augustinus dicit 2, super Gen. ad lit., cap. 17, circ. fin., *fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.*

Articulus VI

Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio.

Inf., quæst. 80, art. 1; et 1, quæst. 105, art. 4; et quæst. 111, et art. 2; 3, Cont., cap 88, 89, 91 et 93, princ.; et Mal. quæst. 111. art. 3, corp., et quæst. 16, art. 5, corp. et ad 13.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus cœlestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet Angelum. Ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

2. Præterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit. cap. 4 de div. Nom., lect. 1 et 6. Ergo eadem ratione et voluntas.

3. Præterea, Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud Genes. 1, 31, *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cum tamen *voluntas sit qua peccatur, et recte vivitur*, ut Augustinus dicit, 2 Retract., cap. 9, ante med.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Philip. 2, 13 : *Deus est qui operatur in nobis velle* (1) *et perficere.*

Respondeo dicendum quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo, quod causat naturam. Unde dicitur in 8 Physic., text. 29, 30, 31 et 32, quod *generans movet secundum locum gravia et levia.* Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus; sed **quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile.**

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. — *Primo* quidem ex hoc quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ a solo Deo causatur per creationem, ut in 1 dictum est, quæst. 90, art. 2 et

(1) Vulgata : .... *in nobis et velle....*

3. — *Secundo* vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem; unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis ejus, sicut corpora cœlestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum quod intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum; et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est art. 4 hujus quæst.

Ad tertium dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur, quæst. 109 et 112.

QUÆSTIO X

De modo quo voluntas movetur. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur; 2° utrum de necessitate moveatur a suo objecto; 3° utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori; 4° utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

Articulus primus

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

1 P., quæst. 42, art. 2, corp.; et Ver. quæst. 22, art. 5 et 9; et Mal. quæst. 18, art. 4, ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio 2 Physic. et text. 49. Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea, id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Præterea, natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

— Sed contra est quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

Respondeo dicendum quod, sicut Boetius dicit, lib. de duabus Naturis, parum a princ., et Philosophus in 5 Metaph., text. 5, natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus; et talis natura est vel materia vel forma materialis, ut patet in 2 Phys., text. 4. Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel quodlibet ens; et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod per se inest rei.

In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est, quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam **principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit**, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum, **et etiam ipse finis ultimus**, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; **et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundum suam naturam.** Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; et esse et vivere, et hujusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem; quæ omnia comprehendentur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam: quædam enim fiunt naturaliter et quædam

---

Art. 1. — Scito quod ly *naturaliter* in titulo positum, sumitur ut distinguitur contra ly *libere*. — In corpore, triplex ponitur naturaliter volitum: 1. bonum; 2. beatitudo; 3. omne conveniens volenti secundum suam naturam (Cajet.). — Ex Sylvio, sensus quæsiti est: an voluntas moveatur in aliquid secundum suam naturam et substantiam eo scilicet modo, quo res omni ratione et cognitione destitutæ feruntur in suam perfectionem.

fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturæ quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causæ, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem; et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum quod in rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest sed quandoque secundum potentiam tantum; nam forma est actus, materia vero potentia : motus autem est *actus existentis in potentia*, ut dicitur 3 Phys. text. : et ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum, et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum quod semper naturæ respondet unum proportionatum naturæ; naturæ enim in genere respondet aliquid unum in genere, et naturæ in specie acceptæ respondet unum in specie; naturæ autem individuatæ respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum (1) commune, sicilicet verum, vel ens, vel quidquid et hujusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

Articulus II

Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto.

Inf., quæst. 80, art. 1, corp., fin.; et 1, quæst. 82 art. 1 et 2; Ver., quæst. 22. art. 5 et 6; Mal. quæst. 6, art. 9 et 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur a suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile, ut patet in 3 de Anima, text. 54. Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo objecto.

2. Præterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus; et utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est art. præc., ad 3. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo objecto. Ergo et voluntas a suo.

3. Præterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur; quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimur; finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et sic videtur etiam quod ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo objecto.

— Sed contra est quod potentiæ rationales secundum Philosophum, 9 Metaph., text. 3, sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur in 3 de Anima, text. 42. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

RESPONDEO dicendum quod voluntas movetur *dupliciter* : — **uno modo quantum ad exercitium actus; — alio modo quantum ad specificationem actus; quæ est ex objecto. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur**; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare; et per consequens neque actu velle illud.

Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, — ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiæ a suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis; unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

ART. 2 — In titulo, *necessarium* sumitur vere et proprie, quod scilicet, impossibile est aliter se habere. Et est sermo de necessitate naturali, qua scilicet agentia et patientia in universo connectuntur, calefactibile calefactiva, et visus visibili, etc. (Cajet).

(1) Ita codd. Alcan. cum aliis, et editi passim. Edit. Rom., *aliquod bonum.*

Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo **illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo.** Alia autem quælibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona ; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum quod sufficiens motivum alicujus potentiæ non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi ; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod intellectus ex necessitate movetur a tali objecto quod est semper et ex necessitate verum ; non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum ; et similiter illa quæ ordinatur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere, et hujusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem ; sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

Articulus III

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus Rom. 7, 19 ; *Non enim quod volo bonum, hoc ago ; sed quod odi malum, illud facio* (1) ; quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

2. Præterea, sicut dicitur in 3 Ethicor., c. 5, *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abjiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Præterea, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari ; unde ratio universalis non movet nisi mediante æstimatione particulari, ut dicitur in 3 de Anima, text. 58. Sed sicut se habet ratio universalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo, si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

— Sed contra est quod dicitur Genes. 4, 7 *Subter te erit appetitus tuus* (1), *et tu dominaberi illius.* Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præced., art. 2, passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, in quantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem indicat aliquid esse conveniens et bonum quod extra passionem existens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem *duobus* modis contingit. — *Uno modo* sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet ; sicut contingit in iis qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam perturbationem corporalem : hujusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis ; in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. — *Aliquando* autem ratio non totaliter absorbetur a passione sed remanet quantum ad aliquid judicium rationis liberum ; et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. In quantum ergo ratio manet libera, et passioni non subjecta, in tantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat : **et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur ; — aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.**

Ad primum ergo dicendum quod, etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus, dicit Rom. 7, 19 : *quod odi malum, illud facio*, id est *concupisco*, tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire ; et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum quod cum in homine duæ sint naturæ, intellectualis silicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosis : vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum ; et secundum hoc

Art. 3. — Conclus. ex Sylvio : 1. Homo in quo ratio totaliter ligatur per passionem, necessario movetur a passione appetitus sensitivi. 2. Quando judicium rationis non totaliter impeditur a passione, homo non movetur ab ea necessario, sed libere. 3. Voluntas ut voluntas, sive in quantum est potentia rationalis, non de necessitate movetur ab inferiori appetitu, ejusve passionibus.

(1) Vulgata :.... *hoc facio ; sed quod nolo malum, hoc ago.*

(1) Vulgata : *sub te erit appetitus ejus, etc.*

potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum; et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione per solam appetitus electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

Articulus IV

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest; unde dicitur Rom. 9, 19: *Voluntati ejus quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Præterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed hoc est unicuique rei naturale quod Deus in eo operetur, ut Augustinus dicit 26 contra Faustum. cap. 3, ante med. Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo movetur.

3. Præterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate movet voluntatem ejus.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., lect., 23, ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum sed indifferenter se habens ad multa; **sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.**

Ad primum ergo dicendum quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.

Ad secundum dicendum quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso, ut sit ei naturale; sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quidquid operatur in rebus sit naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale quod potestati divinæ subdatur.

Ad tertium dicendum quod, si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

Art 4 — *Necessitas* non sumitur hic pro coactione, ut patet ex quæst 6 præc. art. 4, sed accipitur proprie, prout ab ea quippiam denominatur simpliciter et absolute necessarium, quod nimirum aliter se habere non potest, cum coactio potius faciat necessarium secundum quid.

Definit. fidei — Trident. sess 6, *can* 4: Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, Deo excitanti atque vocanti non posse dissentire si velit, anat. sit.

QUÆSTIO XI

De fruitione, quæ est actus voluntatis. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de fruitione: et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ; 2° utrum soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis; 3° utrum fruitio sit tantum ultimi finis; 4° utrum sit solum finis habiti.

Articulus primus

Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.

Inf., art. 2, corp.; et 1 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod frui non sit solum appetitivæ potentiæ. Frui enim nihil

Art. 1. — *Fruitionis* nomen habet duas significationes: generalem et specialem. Juxta generalem, frui est fructum sive delectationem capere ex re aliqua, sive rem ipsam cum lætitia percipere, etiamsi ea res non sit finis ultimus, et quamvis ea delectatio in aliquem ulteriorem finem referatur; de hoc Eccles. 2, 1, Sap. 2, 6, 1 Tim. 6, 17, Philem 20. Juxta vero specialem, eamque magis propriam significatio-

aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanæ vitæ, quæ est beatitudo, accipit intellectus, in cujus actu beatitudo consistit, sicut supra ostensum est, quæst. 3. art. 8. Ergo frui non est appetitivæ potentiæ, sed intellectus.

2. Præterea, quælibet potentia habet proprium finem, qui est ejus perfectio: sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus ejus. Ergo frui est potentiæ cujuslibet, et non solum appetitivæ.

3. Præterea, fruitio delectationem quamdam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo objecto, et eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Doct. christ., cap. 4, in pr., et in 10 de Trinit., cap. 10, parum a princ. : *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam.* Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivæ potentiæ.

RESPONDEO dicendum quod fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari; quid autem a quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quæ sunt sensibilia magis; unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur. Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo exspectato, quod est finis. Finis autem et bonum est objectum appetitivæ potentiæ. Unde manifestum est quod **fruitio est actus appetitivæ potentiæ**.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet unum et idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, in quantum est visio, est actus intellectus; in quantum autem est bonum et finis, est voluntatis objectum; et hoc modo est ejus fruitio. Et finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine jam adepto.

Ad secundum dicendum quod perfectio et finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ sicut proprium sub communi, ut dictum est supra, quæst. 9, art. 1. Unde perfectio et finis cujuslibet potentiæ, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam, propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis quæ pertinet ad apprehensivam potentiam, et complacentia ejus quod offertur ut conveniens, et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

ARTICULUS II

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

Inf., quæst. 13, art. 5, ad 2; et 1 Sent., dist. 1, quæst. 4, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus in 1 de Doctrina christiana, cap. 3 et 22, quod *nos homines sumus, qui fruimur et utimur.* Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea, frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod pari ratione possit ad naturalem pertinere; quod patet esse falsum, quia ejus non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui, et ita non convenit brutis animalibus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 30, circ. med. : *Frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiæ.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis habetur, art. præc., ad 2, frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiæ imperantis executionem. Dictum est enim ibid. quod est appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, et leve sursum; sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quod in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solum in his quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est *duplex*, *perfecta et*

---

nem, frui est re aliqua delectari propter seipsam, ita ut voluntas amantis in ea, tanquam in bono summo et fine ultimo conquiescat. De hoc S. Aug. hic, *sed cont.* (Sylvius). — Quamvis intentio præcedat fruitionem, prius tamen agit de fruitione, quia est de fine simpliciter; intentio autem est de fine, in ordine ad media.

ART. 2. — Ex hoc habes quod in hac vita in qua videmus Deum per speculum in ænigmate nonnisi imperfecta habetur Dei fruitio, sicut et cognitio.

imperfecta. — *Perfecta* quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed ratio universalis finis et boni; et talis cognitio est solius rationalis naturæ. — *Imperfecta* autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est brutis animalibus, quorum et virtutes appetitivæ non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde **rationali naturæ convenit fruitio secundum rationem perfectam; — brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; — aliis autem creaturis nullo modo.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum quod non oportet quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta, quod ex ipso modo loquendi apparet; dicit enim quod *frui non adeo absurde existimantur et bestiæ*, scilicet sicut *uti* absurdissime dicerentur.

Articulus III

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

Inf., quæst. 12, art. 2, ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fruitio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apostolus ad Philemonem, 20: *Itaque, frater* (1), *ego te fruar in Domino.* Sed manifestum est quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. Præterea, fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit ad Galat. 5, 22: *Fructus Spiritus est charitas, gaudium, pax*, et hujusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. Præterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur; volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis; *voluntas* enim *est per quam fruimur*, ut Augustinus dicit 10 de Trinit., cap. 10, ante med. Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 10, de Trinit., cap. 11, ante med., quod *non fruitur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumitur, propter aliud appetit.* Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., ad rationem fructus *duo* pertinent, scilicet, — *quod* sit ultimum, — et *quod* appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. *Ultimum* autem est *simpliciter* et *secundum quid; simpliciter* quidem quod ad aliud non refertur; sed *secundum* quid, quod est aliquorum ultimum.

Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui; — quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud (sicut potio amara ad sanitatem), **nullo modo fructus dici potest; — quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus; sed non proprie et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui.** Unde Augustinus in 10 de Trinit., cap. 10, ante med., dicit quod *fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit.* Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet jam ad aliquid pervenerit; sicut in motu locali licet illud quod est medium in magnitudine sit principium et finis, non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 33, post med., si dixisset: *Te fruar*, et non addidisset: *In Domino*, videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit: *In Domino*, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit; ut sic fratre se frui dixerit non tanquam termino, sed tanquam medio.

Ad secundum dicendum quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam; ad fruentem autem sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apostolus *fructus*, quia sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis (unde et *fructus Spiritus* dicuntur), non autem ita quod eis fruamur tanquam ultimo fine. — Vel aliter dicendum quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium, ut citatur in 1 Sent., dist. 1, et habetur in Gloss. Interl. ad Gal., super illud: *Fructus autem Spiritus*, quia *propter se petenda sunt*, non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Art. 3. — Cfr q. 16, art. 2, et adverte quod *frui* et *uti* sunt valde diversa. Ex his, intellige quomodo peccator inordinatam fruitionem in sensibilibus quærens, recte jumentis insipientibus comparatur, et similis factus est illis.

(1) Vulgata: *Ita frater, ego te.....*

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 8, et quæst. 2, art. 7, finis dicitur dupliciter : — uno modo ipsa res, — alio modo adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quæ ultimo quæritur; fruitio autem, sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

Articulus iv

Utrum fruitio sit solum finis habiti.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus 10 de Trinit., cap. 11, ante med., quod *frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed jam rei.* Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Præterea, sicut dictum est art. 3 hujus quæst., fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito. Ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Præterea, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

— Sed contra, *frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam*, ut Augustinus dicit lib. 1 de Doctr. christ., cap. 4, in princ. Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

Respondeo dicendum quod frui importat comparationem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine.

Habetur autem ultimus finis *dupliciter* : uno modo *perfecte*, et alio modo *imperfecte*. — *Perfecte* quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re; — *imperfecte* autem, quando habetur in intentione tantum. **Est ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter; — sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum quod quies voluntatis dupliciter impeditur : — Uno modo ex parte objecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; — alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Objectum autem est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut si perfectus vel imperfectus secundum conditionem agentis. Et ideo ejus quod non est ultimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens a specie fruitionis; finis autem ultimi non habiti est fruitio propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum quod finem accipere vel habere dicitur aliquis non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est in corp. art.

Art. 4. — Nota ad 2m fruitionem perfectam et proprie dictam, non esse idem. Quare justorum in hoc sæculo fruitio est vera et proprie dicta, sed tamen imperfecta (Sylvius).

QUÆSTIO XII

De intentione. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de intentione; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis; 2° utrum sit tantum finis ultimi; 3° utrum aliquis possit simul duo intendere; 4° utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem; 5° utrum intentio conveniat brutis animalibus.

Articulus primus

Utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis.

2-2, *quæst. 168, art. 1, corp.; et 2 Sent. dist. 38, art. 3; et Ver. quæst. 23, art. 13; et Mal. quæst. 16, art. 11, ad 3.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis. Dicitur enim Matth. 6. 22 : *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit;* ubi per oculum significatur *intentio*, ut dicit Augustinus, in lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 23, circ. med. Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivæ potentiæ, sed apprehensivæ.

2. Præterea, ibidem Augustinus dicit. in fin. cap., quod intentio *lumen* vocatur a Domino, ubi dicit. Matth. 6, 23 : *Si lumen quod in te est tene-*

Art. 1. — *In resp. ad* 4. Adverte diligentissime distinctionem in littera positum. Actus voluntatis respectu finis, sunt tres, juxta ipsum B. Thom. in procem. quæst. 8, supra: « Actus voluntatis in finem, videntur esse tres, scilicet velle-frui et intendere ». Ratio est, quia ad finis rationem integrandam, tria exiguntur : Bonitas ipsa propter se amabilis, et negatio ulterioris ordinis, et terminatio aliorum ad ipsum. Finis ergo, quatenus propter se est amabilis, ad actum volitionis spectat; quatenus non ultra ducit, ad fruitionem; quatenus ad ipsum alia ordinanda sunt, intentionem terminat. — Intentio est actio voluntatis; actio nempe qua voluntas respicit finem ut terminum consequendum (Zigliara).

bræ sunt, etc. Sed lumen ad cognitionem pertinet Ergo et intentio.

3. Præterea, intentio designat ordinationem quamdam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Præterea, actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur *voluntas*, seu *fruitio*; respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est *electio*, a quibus differt *intentio*. Ergo intentio non est actus voluntatis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 10 de Trinit., cap. 7, circ. fin., et lib. 11, cap. 9, quod *voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis*. Est igitur intentio actus voluntatis.

RESPONDEO dicendum quod *intentio*, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere*. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem; unde dicimus architectorem, et omnem præcipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut supra habitum est, quæst. 9, art. 1. Unde manifestum est quod **intentio proprie est actus voluntatis.**

Ad primum ergo dicendum quod intentio nominatur *oculus* metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet; sicut oculo prævidemus quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum quod intentio dicitur *lumen* quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur *tenebræ*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit, loc. cit. in arg.

Ad tertium dicendum quod voluntas quidem non ordinat sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem *tripliciter*: — *uno* modo absolute et sic dicitur *voluntas*, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi: — *alio* modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur, et hoc modo *fruitio* respicit finem: — *tertio* modo consideratur finis secundum quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur; et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

ARTICULUS II

Utrum intentio sit tantum ultimi finis.

2-2, quæst. 180, art., 1, corp.; et 2 Sent., dist. 38, art. 3; et Ver. quæst 22, art. 13, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in lib. Sententiarum Prosperi, sent. 100: *Clamor ad Deum est intentio cordis*. Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea, intentio respicit finem, secundum quod est terminus, ut dictum est art. præc., ad 4. Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

— Sed contra, ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est, quæst. 1. art. 7. Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones, quod patet esse falsum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., intentio respicit finem secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus *dupliciter*: *uno modo* ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. *Alio modo* aliquod medium, quod est principium unius partis motus et finis, vel terminus alterius; sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus; et utriusque potest esse intentio. Unde, **etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.**

Ad primum ergo dicendum quod *intentio cordis* dicitur *clamor ad Deum*, non quod Deus sit objectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor; vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.

Ad tertium dicendum quod fruitio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

Articulus III

Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Verit. quæst. 13. art. 13, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 14, 16, 17 et 22, quod *non potest homo simul intendere Deum et commodum corporale.* Ergo pari ratione neque aliqua alio duo.

2. Præterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest multa simul intendere.

3. Præterea, intentio, præsupponit actum rationis, sive intellectus. *Sed non contingit simul plura intelligere*, secundum Philosophum, 2 Topic., cap. 4, in declaratione loci 33. Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

— Sed contra, ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum et ad locutionem, ut dicitur in 3 de Anima, in fin., et lib. 2, text. 88. Ergo pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; et ita potest aliquis simul plura intendere.

Respondeo dicendum quod aliqua duo possunt accipi *dupliciter*, vel *ordinata* ad invicem *vel ad invicem non ordinata*. Et **si quidem ad invicem fuerint ordinata manifestum est** (ex præmissis, art. 2 hujus qu.) **quod homo potest simul multa intendere**. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est ibid., sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum, sicut confectionem medicinæ et sanitatem. — **Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere**; quod patet ex hoc quod homo unum alteri præeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet; unde potest aliquid præeligi alteri ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum et commodum temporale intendere sicut ultimos fines, quia, ut supra ostensum est, quæst. 1, art. 5, non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est quod id quod non est unum secundum rem potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione sicut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 3. Et ideo ea quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem; vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor, et frigus commensurata; vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum : puta acquisitio vini et vestis continetur sub lucro sicut sub quodam communi; unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum quod, sicut in primo dictum est, quæst. 85, art. 4, contingit simul plura intelligere, in quantum sunt aliquo modo unum.

Art. 3. — Adverte tamen quod voluntas non feratur in ista plura sub ratione plurium simpliciter sed in quantum vel sub uno continetur vel ad unum ordinatur, veluti vestem et cibum cupit, quatenus valent ad vitam sustentandam, plures libros ut commodiùs possit studere, etc., secundum quod hic declaratur in resp. ad 2 (Sylvius).

Articulus IV

Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem

Sup., quæst. 8, art. 3, et 2 Sent., dist. 38, art. 4, et 3 dist. 14, art. 1, quæst. 4, corp.; et Ver. quæst. 22, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus et idem motus, intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem. Dicit enim Augustinus in 11 de Trin., cap. 6, circ. princ., quod *voluntas videndi fenestram, finem habet fenestræ visionem, et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes.* Sed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre transeuntes per fenestram; hoc autem ad voluntatem ejus quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis, intentio finis, et alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Præterea, actus distinguuntur secundum objecta. Sed finis et id quod est ad finem sunt diversa objecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

3. Præterea, voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio, et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem.

— Sed contra est quod id quod est ad finem, se habet ad finem ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

Respondeo dicendum quod motus voluntatis in finem, et in id quod est ad finem, potest considerari *dupliciter* : **uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et se-**

cundum se, et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. — Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem ; et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendere ad finem et in id quod est ad finem. Cum enim dico : *Volo medicinam propter sanitatem,* non designo nisi unum motum voluntatis ; cujus ratio est quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum et super rationem objecti ; sicut eadem visio est coloris et luminis, ut supra dictum est, quæst. 8, art. 3, ad 2. Et est simile de intellectu : quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque ; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de visione fenestræ, et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum quod finis, in quantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem ; sed in quantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem objectum.

Ad tertium dicendum quod motus qui est unus subjecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in 3 Physic., text. 21. Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio, motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio ; cujus signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio.

Articulus V

Utrum intentio conveniat brutis animalibus

2-2, quæst. 110, art. 1, corp. ; et 3. Sent., dist. 38, art. 3, corp., et ad 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quæ cognitione carent magis distat a rationali natura, quam natura sensitiva, quæ est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent, ut probatur in 2 Phys., text. 87 et seq. Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

2. Præterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est, quæst. 11, art. 2. Ergo et intentio.

3. Præterea, ejus est intendere finem, cujus est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem ; movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid hujusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

— Sed contra, intentio finis importat ordinationem alicujus in finem ; quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habent rationem, videtur quod non intendant finem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., intendere est in aliud tendere ; quod quidem est et moventis et moti. — **Secundum igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem,** quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante ; — **et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem,** in quantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid. — **Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel alterius in finem ;** quod est rationis tantum. Unde **per hunc modum bruta non intendunt finem ;** quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est, art. 1 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit, secundum quod *intendere* est ejus quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum quod fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quod per motum suum possint consequi finem, quod est proprie intendentis ; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota (1), sicut et cætera quæ moventur naturaliter.

QUÆSTIO XIII

De electione eorum quæ sunt ad finem. — *In sex articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt

---

Art. 5. — Ad 2 nota quod intentio importat ordinem alicujus in alterum, ordinare autem est rationis cujus expertia sunt bruta. Fruitio autem importat delectationem in fine ; et bruta delectatione sunt capacia.

Quæst. 13. — Actum fuit de actibus circa finem ; nunc de actibus circa media ; et primo de his quæ pertinent ad ordinem intentionis, scilicet electione, consilio, consensu ; postea de illis quæ spectant ad ordinem executionis, usu nimirum et imperio. — Quare prius de Electione quam de Consilio tractandum sit, cum consilium præcedat electionem ? Quia ordo doctrinæ habet quod prius de Electione secundum se, et deinde de ejus causa tractetur ; ut prius tractetur quid est et deinde causa extrinseca illius.

(1) Ita codd. Camer. Rom. aliique, et editi passim tantum edit. Rom. post verbum *concupiscentia* omittit *finem.* Cod. Alcan. : *Possunt consequi finem, quod est proprie intendentis ; sed concupiscentia finem, naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio nota,* etc.

ad finem ; et sunt tres : *eligere*, *consentire* et *uti*. Electionem autem præcedit consilium. — Primo ergo considerandum est de electione ; — secundo, de consilio ; — tertio, de consensu ; — quarto, de usu.

Circa electionem quæruntur sex : 1° cujus potentiæ sit actus, utrum voluntatis vel rationis ; 2° utrum electio conveniat brutis animalibus ; 3° utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis ; 4° utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur ; 5° utrum electio sit solum possibilium ; 6° utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

Articulus primus

Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis.

P. 1, quæst. 8, art. 3, corp. ; et 2. Sent., dist. 24, quæst. 1, art. 2 ; et Ver. quæst. 22, art. 15 ; et 3 Ethic., lect. 6, et 6, lect. 2, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quamdam importat, qua unum alteri præfertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea, ejusdem est syllogizare et concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 3, videtur quod sit actus rationis.

3. Præterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1, versus fin. Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, prope fin., quod electio *est desiderium eorum quæ sunt in nobis*. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 2, quod *electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus, vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 33, prope fin., dicit quod *electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum*. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque, ita et electionem.

Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus qui est essentialiter unius potentiæ vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, et ordinat actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivæ suum objectum repræsentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, *materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis*.

In hujusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia ; et ideo **electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis** ; perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum quod electio importat collationem quamdam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur *sententia* vel *judicium*, quam sequitur electio ; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

Articulus II

Utrum electio conveniat brutis animalibus.

2. Sent., dist. 25, art. 1, ad 6 et 7 ; et 5 Met., lect. 23, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est *appetitus aliquorum propter finem*, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, circa fin. Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem ; agunt enim propter finem et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Præterea, ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid præ aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis, sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Præterea, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 12, in med., *ad prudentiam pertinet quod aliquis bene*

Art. 1. — Hinc electionem esse substantialiter actum voluntatis, quamvis aliquid includat pertinens ad intellectum.

eligat ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia convenit brutis animalibus; unde dicitur in principio Metaph., cap. 1, parum a princ., quod *prudentia sunt sine disciplina, quæcumque sonos audire non potentia sunt, ut apes.* Et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, et aranearum, et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per istam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus, vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 33, in princ., dicit quod *pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia.* Ergo in brutis animalibus non est electio.

RESPONDEO dicendum quod cum electio sit præacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt; et ideo in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex prædictis patet, quæst. 1, art. 2, ad 3, appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturæ; voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus; et propter hoc **brutis animalibus electio non convenit.**

Ad primum ergo dicendum quod non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero; quæ locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum quod brutum animal accipit unum præ alio, quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum; unde statim quando per sensum, vel per imaginationem repræsentatur ei aliquid ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus; absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in 3 Physic., text. 16 et seq., *motus est actus mobilis a movente;* et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis; et propter hoc in omnibus quæ moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ a ratione moventur, rationem non habeant: sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem; et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quæ moventur secundum naturam, sicut et in his quæ moventur secundum artem, ut dicitur in 2 Physic., text. 49. Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio; quod ex hoc apparet quod omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur.

ARTICULUS III

Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis.

Inf., art. 4 et 6, corp.; et 3 part., quæst. 18, art. 4, corp.; et 4 Cont., cap. 95, fin.; et Opusc. 2, cap. 177; et 3 Ethic., lect. 1; et 1 Perih., lect. 14, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem. Dicit enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 12, post med., quod *electionem rectam facit virtus; quæcumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ.* Illud autem cujus gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Præterea, electio importat præacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, unum potest præaccipi alteri, ita etiam diversorum finium; ergo electio potest esse finis, sicut et illorum quæ sunt ad finem.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 2, quod *voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam dictum est art. 1 huj. quæst., ad 2, electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit in 2 Physic., text. 89. Unde **finis, in quantum est hujusmodi, non cadit sub electione.**

Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod est unius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiæ (primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis vel scientiæ), ita etiam contingit id quod

est in una operatione ut finis, ordinari ab aliquid ut ad finem; et hoc modo sub electione cadit, sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis; unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ; unde apud eum qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere esse sanum, vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit, 2 ad Corinth., 12, 10: *Cum enim infirmor, tunc potens sum*. Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem; et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra habitum est, quæst. 1, art. 5, ultimus finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ultimum finem.

ARTICULUS IV

Utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur.

Inf., art. 5, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Sed *ea quæ sunt ad finem non solum sunt actus, sed etiam organa*, ut dicitur in 2 Phys., text. 84 et seq. Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Præterea, actio a contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri præeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Præterea, eliguntur homines ad aliqua officia vel secularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 2, quod *nullus eligit nisi ea quæ existimat fieri per ipsum*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem. Finis autem *vel* est actio, *vel* res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat: vel in quantum homo facit rem illam quæ est finis (sicut medicus facit sanitatem, quæ est finis ejus, unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel in quantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quæ est finis: sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ.

Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem, quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et **per hunc modum electio semper est humanorum actuum.**

Ad primum ergo dicendum quod organa ordinantur ad finem, in quantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi; actio vero exterior est quæ contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum quod homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem; alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similer dicendum est quod quandocumque dicitur aliqua res præeligi alteri, adjungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ARTICULUS V

Utrum electio sit solum possibilium.

Ver. quæst. 22, art. 13, ad 2; et 3 Ethic., lect. 5, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed voluntas est possibilium et impossibilium, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 2. Ergo et electio.

2. Præterea, electio est eorum quæ per nos aguntur, sicut dictum est art. præc. Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quæ eligimus, perficere non possumus; et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

3. Præterea, nihil homo tentat agere, nisi eligendo. Sed B. Benedictus dicit in suis Regulis ad Mon., cap. 68, quod *si prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est*. Ergo electio potest esse impossibilium.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., loc. nunc cit., quod *electio non est impossibilium*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 4 hujus quæst., electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Unde **necesse est dicere quod electio non sit nisi possibilium.**

Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem (1). Per id autem quod est impossibile,

(1) Ita editi passim. — Edit. Rom.: *Vel ex hoc quod ducit*, etc. — Cod. Alcan.: *Ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem*, interpositis omissis.

non potest aliquis consequi finem ; cujus signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile sub electione non cadit.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali ; sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei ; nam motus voluntatis est ab anima ad rem ; et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile, et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti ; sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam *velleitas* dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod est huic agendum (1), et ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad secundum dicendum quod cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo judicandum est de objecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione ; et ideo sicut quandoque voluntas est alicujus quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum, ita quandoque est electio ejus quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo judicio definire, sed in unoquoque judicio superioris stare.

Articulus VI

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

P. 1, quæst. 115, art. 1, corp.; et 2-2, quæst. 104 art. 1, corp.; et Ver. quæst. 22, art. 6. et quæst. 24, art. 1 ; et Mal. quæst. 6.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quæ ex principiis consequuntur, ut patet in 7 Ethic., cap. 8, in fin. Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., electio consequitur judicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea, si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud : sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, et secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur in 2 de Cœlo, text. 75 et 90. Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

— Sed contra est quod electio est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum, lib. 9 Met., text. 3.

RESPONDEO dicendum quod homo non ex necessitate eligit ; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. — Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere ; potest etiam velle hoc aut illud, cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere.

Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali ; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beati-

---

ART. 6. — Hæc doctrina est contra tam jansenistas, quam fatalistas. — Circa corp. art. adverte quod Auctor libertatem quoad exercitium actus et quoad specificationem, tribuit electioni, intendens ex hoc manifestare differentiam inter actum simplicem voluntatis et electionis. Simplex actus voluntatis, seu volitio (de quo supra, quæst. 8) non est universaliter liber quoad specificationem actus, quoniam ad aliquod objectum necessario terminatur, ita quod ad oppositum non potest terminari, ut patet ex supradictis. Electio autem et quoad exercitium actus et quoad specificationem, semper est libera, ut hic dicitur (Cajetanus).

(1) Al., *hic agendum*.

tudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut jam dictum est art. 3 hujus quæst., non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo **homo non ex necessitate, sed libere eligit.**

Ad primum ergo dicendum quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum quod sententia sive judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ a nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione: ut, si currit, movetur.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

QUÆSTIO XIV

DE CONSILIO QUOD ELECTIONEM PRÆCEDIT. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de consilio; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrum consilium sit inquisitio; 2° utrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem; 3° utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur; 4° utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur; 5° utrum consilium procedat ordine resolutorio; 6° utrum consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum consilium sit inquisitio.

2-2, quæst. 49, art. 5, corp.; et 3 Sent., dist. 35, quæst. 2, art. 1, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *consilium est appetitus.* Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Præterea, inquirere intellectus discurrentis est, et sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva, ut in 1 Parte habitum est, quæst. 14, art. 7. Sed consilium Deo attribuitur; dicitur enim ad Eph. 1, 11, quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Ergo consilium non est inquisitio.

3. Præterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quæ sunt bona certa, secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 7, 25: *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Ergo consilium non est inquisitio.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 34, in princ.) dicit: *Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium.*

RESPONDEO dicendum quod electio, sicut dictum est quæst. præc., art. 1, consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione præcedente; et ideo **necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis. Et hæc inquisitio « consilium » vocatur;** propter quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, circ. fin., quod *electio est appetitus præconsiliati.*

Ad primum ergo dicendum quod quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiæ; et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, qui est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quæ homo vult facere, et etiam sicut motivum (1): quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quæ sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 2, quod *electio est intellectus appetitivus*, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit, loc. sup. cit., quod *consilium est appetitus inquisitivus*, ut consilium ali-

ART. 1. — Advertat lector quod consilium significat inquisitionem completam, id est, usque ad judicium inclusive. Non enim ipsa inquisitio absque judicio consilium est, nisi inchoative, ut patet ex resp. ad 2 et 3 et usu loquendi. — Cum res agendæ sint incertæ vel dubiæ, ratio non profert judicium absque aliqua prævia investigatione, quæ vocatur consilium, seu consultatio, seu deliberatio. Inde consilium definitur: « Rationis inquisitio de eo quod est agendum ».

(1) Al., *et est sicut motivum.*

quo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiæ vel judicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii; sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet; et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *Deus non consiliatur; ignorantis enim est consiliari.*

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum et spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium vel carnalium hominum; et ideo de talibus consilia dantur.

Articulus II

Utrum consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem.

2-2, quæst. 33, art. 1, ad 2; et quæst. 47, art. 1, ad 2; et 3 Sent., dist. 35, quæst. 2, art. 4, quæst. 1, corp; et 3 Ethic., lect. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Quæcumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Præterea, materia consilii sunt operationes humanæ. Sed quædam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur in 1 Ethic., in princ. cap. 1. Ergo consilium potest esse de fine.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 34, a med.) dicit, quod *non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium.*

Respondeo dicendum quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quæstione; sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde **cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem.**

Tamen contingit id quod est finis, respectu quorumdam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut *finis* in una inquisitione, potest accipi ut *ad finem* in alia inquisitione; et sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum quod id quod accipitur ut finis est jam determinatum. Unde quamdiu habetur ut dubium, non habetur ut finis; et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum quod de operationibus est consilium, in quantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, in quantum hujusmodi, non est consilium.

Articulus III

Utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur.

2-2, quæst. 47, art. 2, corp.; et 3 Sent., dist. 35, quæst. 2, art. 4, quæst. 1, corp.; et 3 Ethic., lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit solum de his quæ aguntur a nobis. Consilium enim collationem quamdam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt a nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quæ aguntur a nobis.

2. Præterea, homines interdum consilia quærunt de his quæ sunt lege statuta, unde et *jurisconsulti* dicuntur; et tamen eorum qui quærunt hujusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis aguntur.

3. Præterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

4. Præterea, si consilium esset solum de his quæ a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 34) dicit: *Consiliamur de his quæ sunt in nobis et per nos fieri possunt.*

Respondeo dicendum quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam; quod et ipsum nomen designat. Dicitur enim *consilium*, quasi *considium*, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus cer-

tius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad hujusmodi considerationem unius per se sufficere potest; et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum; sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est quod **proprie consilium est circa ea quæ aguntur a nobis.**

Ad primum ergo dicendum quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dicta in corp. art.

Ad secundum dicendum quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum; quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet mandatum legis.

Ad tertium dicendum quod consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes; et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, in quantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum quod de aliorum factis consilium quærimus, in quantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis, vel per modum instrumenti; nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per servum.

ARTICULUS IV

Utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur.

3, dist. 35, quæst. 2, art. 4, quæst. 1, corp.; et Psalm. 19; et 3 Ethic., lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium sit de omnibus quæ sunt per nos agenda. Electio enim est *appetitus præconsiliati*, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed electio est de omnibus quæ per nos aguntur. Ergo et consilium.

2. Præterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur a nobis, est consilium.

3. Præterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, in med., quod *si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillime et optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat.* Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus quæ fiunt a nobis, est consilium.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 34) dicit, quod *de his quæ secundum disciplinam, vel artem sunt operibus, non est consilium.*

RESPONDEO dicendum quod consilium est inquisitio quædam, ut dictum est art. 1 hujus quæst. De illis autem inquirere solemus quæ in dubium veniunt. Unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur *argumentum*, est *rei dubiæ faciens fidem.* Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex *duobus* contingit. — *Uno modo*, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quæ habent certas vias operandi: sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. — *Alio modo*, quia non multum refert utrum sic vel sic fiat; et ista sunt minima, quæ parum adjuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo **de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem** (ut Philosophus dicit. lib. 3 Ethic., cap. 3) **scilicet — de rebus parvis, — et de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent,** sicut est in operationibus artium præter quasdam conjecturales, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.), ut puta medicinalis, negotiativa, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod electio præsupponit consilium ratione judicii, vel sententiæ. Unde quando judicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim judicat; et ideo non oportet in omnibus quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad tertium dicendum quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura; et ideo opus est consilio; sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

ARTICULUS V

Utrum consilium procedat ordine resolutorio.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio. Consi-

---

ART. 5. — Procedere ordine resolutorio, idem est ac modo analytico. Etenim *resolutio* (ἀνάλυσις, a verbo ἀναλύω, *resolvere*) dicitur quando aliquod totum resolvitur in suas partes; dum e contra, *compositio* (σύνθεσις, a verbo συντίθημι, *componere*) dicitur quando proceditur a partibus componentibus

lium enim est de his quæ a nobis aguntur. Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

2. Præterea, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio a prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur præterita sint priora præsentibus et præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a præsentibus et præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea. consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, paulo post princ. Sed an sit nobis aliquid possibile perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a præsentibus incipere oportet.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, post med., quod *ille qui consiliatur, videtur quærere et resolvere.*

RESPONDEO dicendum quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio; quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis judicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc **oportet quod inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.**

Ad primum ergo dicendum quod consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine; et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum quod de eo quod est agendum propter finem, non quæreremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini; et ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

---

ad totum. Nota tamen quod etsi consilium procedat ordine resolutorio, consilii tamen executio procedit secundum ordinem compositionis (Sylvius). Inde usus et imperium modo compositivo procedunt.

ARTICULUS VI

Utrum consilium procedat in infinitum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea, sub inquisitione consilii cadit considerare, non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest infinite impediri; et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

3. Præterea, inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

— Sed contra nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur in 1 de Cœlo, text. 58. Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet, quod patet esse falsum.

RESPONDEO dicendum quod **inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet — ex parte principii — et ex parte termini.** Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium: — unum proprium ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est art. 2 hujus quæst.; — aliud quasi ex alio genere assumptum: sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit.

Hujusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcumque sunt per sensum accepta; utpote quod hoc sit panis vel ferrum, et quæcumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod mœchari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti; et de istis non inquirit consiliator. — Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.

Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia.

Ad secundum dicendum quod, licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum; et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium; sed eum sedere, dum sedet, est necessarium; et hoc per certitudinem accipi potest.

QUÆSTIO XV

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, RESPECTU EORUM QUÆ SUNT AD FINEM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de consensu; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis; 2° utrum conveniat brutis animalibus; 3° utrum sit de fine vel de his quæ sunt ad finem; 4° utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis.

Inf., quæst. 74, art. 7, ad 1; et 4 Sent., dist. 29, art. 1, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensivam. Augustinus enim, 12 de Trinit., cap. 12, consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea, consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivæ potentiæ. Ergo et consentire.

3. Præterea, sicut *assentire* dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et *consentire*. Sed assentire pertinet ad intellectum, quia est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

— Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, quod *si aliquis judicet, et non diligat, non est sententia*, id est, consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

Respondeo dicendum quod *consentire* importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum præsentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum quas potest apprehendere indifferenter, et præsentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam, secundum quamdam similitudinem, ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quod ei inhæret (1), accipit nomen *sensus*, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhæret, in quantum complacet sibi in ea. Unde Sapient., 1, 1, dicitur: *Sentite de Domino in bonitate.* Et secundum hoc **consentire est actus appetitivæ virtutis.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in 3 de Anima, text. 42, voluntas in ratione consistit. Unde, cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea concluditur voluntas.

Ad secundum dicendum quod *sentire* proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cujusdam experientiæ pertinet ad appetitivam, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod *assentire* est quasi *ad aliud sentire*, et sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur. Sed *consentire* est *simul sentire*, et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in primo dictum est, quæst. 16, art. 1, et quæst. 27, art. 4, et quæst. 59, art. 2, magis proprie dicitur assentire: quamvis unum pro alio poni soleat. — Potest etiam dici quod intellectus assentit, in quantum a voluntate movetur.

ARTICULUS II

Utrum consensus conveniat brutis animalibus.

Inf., quæst. 16, art. 2, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Præterea, remoto priori, removetur posterius. Sed consensus præcedit operis executionem.

ART. 1. — Consensus definitur (infra, art. 3): « Applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii », scilicet, est applicatio qua appetitus se applicat vultque inhærere ei, quod ratiocinatione consultoria fuit conclusum. — Cfr. Tob., 4, 6; Luc., 11, 48; Rom., 1, 32.

(1) Ita codd. et editi passim. — Edit. Rom.: *Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundum quamdam similitudinem* (edit. Colon., *conjunctionem*), *hinc est quod ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quam ei inhæret*, etc.

Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

3. Præterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

— Sed contra est quod Damascemus dicit, lib. 2 orth. Fidei, cap. 22, quod *post judicium homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est, quod vocatur sententia*, id est consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum quod **consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus.** Cujus ratio est quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus : sicut tangere lapidem convenit quidem baculo ; sed applicare baculum ad tactum lapidis est ejus qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum ; sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ : unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quæ habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum ; consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum quod, remoto priori, removetur posterius, quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto : sicut, si induratio possit fieri et a calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia : unde non est similis ratio.

Articulus III

Utrum consensus sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus sit de fine, quia *propter quod unumquodque, et illud magis.* Sed his quæ sunt ad finem consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Præterea, actio intemperati est finis ejus, sicut et actio virtuosi est finis ejus. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 3. Si igitur consensus esset solum de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur, quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit, lib. 2 de orth. Fide, cap. 22, quod post affectionem, quam vocaverat *sententiam*, fit electio. Non ergo consensus est solum de his quæ sunt ad finem.

— Sed contra est quod Damascenus ibidem dicit, quod *sensus* (sive sententia) *est quando homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est.* Sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, — *primo* quidem oportet sumere apprehensionem finis, — *deinde* appetitum finis, — *deinde* consilium de his quæ sunt ad finem, — *deinde* appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter : unde et **applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis.**

Quæ autem sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt ; et sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio judicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium præsupponit appetitum finis ; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem præsupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus. Unde cum consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, **consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem.**

Ad primum ergo dicendum quod sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus, ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem ; cujus tamen non est consensus, sed quod majus est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam

Art. 3. — In conclusione dicitur *proprie loquendo*, quia si nomine consensus intelligimus generaliter illum actum voluntatis qui dicitur *velle*, circa finem sic versatur consensus quando finem volumus.

consentit in opus, magis quam ipsam operationem (1).

Ad tertium dicendum quod electio addit supra consensum quamdam relationem respectus ejus cui aliquid præeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum; ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præfertur his quæ non placent.

Articulus IV

Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

2-2, *quæst. 110, art. 1, corp.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, et *perficit eam, sicut decor juventutem*, sicut dicitur in 10 Ethic., c. 4, post med. Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus in 12 de Trinit., c. 12. Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Præterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Præterea, superior ratio *intendit æternis inspiciendis et consulendis*, ut Augustinus dicit in 12 de Trinit., c. 7, in fin. Sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 12 de Trin., c. 12, circ. med. : *Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat et serviat.*

Respondeo dicendum quod finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis judicare. Quamdiu enim judicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est quæ habet de omnibus judicare, quia de sensibilibus per rationem (1) judicamus; de his vero quæ ad rationes humanas pertinent judicamus secundum rationes divinas, quæ pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu incertum est an secundum rationes divinas resistatur, vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo **consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur**, sicut supra dictum est, art. 1 huj. q., ad 1.

Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare; et tamen de hoc ipso quod est *cogitare* vel *non cogitare*, in quantum consideratur ut actio quædam, habet judicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente; sed in quantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet quam finis ad quem ordinatur : unde ars quæ es de fine, *architectonica*, seu principalis, vocatur.

Ad secundum dicendum quod quia actiones dicuntur voluntariæ ex hoc quod eis consentimus, non oportet quod consensus sit cujuslibet potentiæ, sed voluntatis, a qua dicitur voluntarium, quæ est in ratione, sicut dictum est q. 6, art. 1.

Ad tertium dicendum quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes æternas semper movet ad agendum, sed etiam quia secundum rationes æternas non dissentit.

Art. 4. — Potentia intellectiva ab Augustino distinguitur in rationem superiorem et inferiorem, non sicut in duas potentias distinctas, sed ut significentur distincta officia ejusdem potentiæ. Illa potentia quæ vocatur intellectus, quatenus assentitur primis principiis per se notis, eadem appellatur ratio quatenus ratiocinatur et ratiocinando deducit conclusiones ex principiis; dicitur autem *ratio superior*, quatenus considerat rationes superiores, hoc est, divinas; et dicitur *ratio inferior*, in quantum considerat rationes inferiores, nimirum humanas, v. g., si occurrit cogitatio de mendacio, ratio superior dicit non esse mentiendum, quia hoc Deo displicet; et ratio inferior, quia hoc est turpe (Sylvius). Vide etiam supra, 1 part., q. 79, art. 9.

(1) Ita codd. Tarrac. et Cam., quibus adhærent Garcia et Theologi. — Cod. Alcan. : *Delectationem operationis, propter quam consentit in opus magis quam in ipsam operationem.* — Edit. Rom., Nicolai et Patav., *operis*, et mox, *in ipsam operationem.*

(1) Ita Cod. Alcan. aliique cum editis plurimis; Theologi, *per rationes humanas.*

QUÆSTIO XVI.

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, IN COMPARATIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de usu ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum uti sit actus voluntatis ; 2° utrum conveniat brutis animalibus ; 3° utrum sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis ; 4° de ordine usus ad electionem.

Articulus primus

Utrum uti sit actus voluntatis.

1. Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *uti* non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus in 1 de Doctr. christ., c. 4, in princ., et lib. 10 de Trin., c. 10, à princ., quod *uti est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre.* Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cujus est conferre et ordinare. Ergo *uti* est actus rationis ; non ergo voluntatis.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., c. 22, quod *homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus, deinde utitur, et dicitur usus.* Sed operatio pertinet ad potentiam executivam ; actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ potentiæ, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 30, in fin. : *Omnia quæ facta sunt in usum hominis facta sunt ; quia omnibus utitur ratio, judicando ea quæ hominibus data sunt.* Sed judicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur a voluntate, quæ est principium humanorum actuum. Ergo *uti* non est actus voluntatis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 10 de Trinit., c. 11, ante med. : *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.*

RESPONDEO dicendum quod usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem : unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. — Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis ; ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum ; et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem supra, q. 9, art. 1, quod voluntas est quæ movet potentias animæ ad suos actus ; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde **manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, — rationis autem tanquam dirigentis, — sed aliarum potentiarum tanquam exequentium,** quæ comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod *uti* proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem ; et secundum hoc dicitur, quod *uti* est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi, vel judicandi a voluntate : et ideo intellectus speculativus uti dicitur, tanquam a voluntate motus, sicut aliæ executivæ potentiæ.

Art. 1. — Usus, prout hic sumitur, est actus quo res quæpiam in operationem assumitur propter aliud. *Uti* et *usus* se habent ut movere et motus, nam uti est causare usum seu operationem.

Articulus II

Utrum uti conveniat brutis animalibus

Sup., quæst. 11, art. 1, ad. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *uti* conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilius quam uti, quia, ut Augustinus dicit in 10 de Trinit., cap. 10, post princ., *utimur eis quæ ad illud referimus quo fruendum est.* Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est, quæst. 11, art. 2. Ergo multo magis convenit eis uti.

2. Præterea, applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit *uti.*

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 30, circa med. : *Uti aliqua re non potest, nisi animal quod rationis est particeps.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., *uti* est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est quæst. præced., art. 1, 2 et 3. Applicare

autem aliquid ad alterum non est nisi ejus quod habet super illud arbitrium ; quod non est nisi ejus qui scit referre aliquid in alterum ; quod ad rationem pertinet. Et ideo **solum animal rationale et consentit et utitur.**

Ad primum ergo dicendum quod *frui* importat absolutum motum appetitus in appetibile ; sed *uti* importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur *uti* et *frui* quantum ad objecta, sic *frui* est nobilius quam *uti*, quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte usus, quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes ; unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

Articulus III

Utrum usus possit esse etiam ultimi finis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus in 10 de Trin., c. 11, ante med. : *Omnis qui fruitur, utitur*. Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Præterea, *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*, ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Præterea, Hilarius dicit in 2 de Trin., circ. princ., quod *æternitas est in Patre, species in imagine*, id est, in Filio, *usus in munere*, id est, in Spiritu sancto. Sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 30, circ. fin. : *Deo nullus recte utitur, sed fruitur*. Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

Respondeo dicendum quod *uti*, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus quod est ad finem ; et ideo **uti semper est ejus quod est ad finem** ; propter quod et ea quæ sunt ad finem accommodata, *utilia* dicuntur, et ipsa utilitas interdum *usus* nominatur. Sed considerandum est quod ultimus finis dicitur *dupliciter* : — uno modo *simpliciter*, — et alio modo *quoad aliquem*. Cum enim finis, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 8, quæst. 2, art. 7, et quæst. 5, art. 2, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio ejus (sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ), manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res ; non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ ; sed quoad hunc adeptio pecuniæ est finis ultimus : non enim quæreret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit ; sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat; unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est in corp., et ad 1. Unde Augustinus in 6 de Trin., c. 10, circa med., dicit quod *illa delectatio, felicitas, vel beatitudo usus ab eo appellatur.*

Articulus IV

Utrum usus præcedat electionem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod usus præcedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. Ergo præcedit etiam electionem.

2. Præterea, absolutum est ante magis relatum, Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur; usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Præterea, voluntas utitur aliis potentiis, in quantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est quæst. 9, art 3. Ergo etiam utitur seipsa applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus præcedit electionem, ut dictum est quæst. 15, art. 3, ad 3. Ergo et usus.

— Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., c. 22, quod *voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur.* Ergo usus sequitur electionem.

Respondeo dicendum quod voluntas *duplicem* habitudinem habet ad volitum. — Unam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem; et ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum; — et hæc est *secunda* habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod est ad finem, est electio; ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod **usus sequitur electionem; si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam.**

Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et **hoc modo usus præcedit electionem.**

Ad primum ergo dicendum quod ipsam executionem operis præcedit motio qua voluntas movet ad exequendum; sequitur autem electionem: et sic cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

Ad secundum dicendum quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes non oportet quod sit posterius; imo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum quod electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi *consensus*, et *electio*, et *usus*; ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

QUÆSTIO XVII

De actibus imperatis a voluntate. — *In novem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate; et circa hoc quæruntur novem: 1° utrum imperare sit actus voluntatis vel rationis; 2° utrum imperare pertineat ad bruta animalia; 3° de ordine imperii ad usum; 4° utrum imperium et actus imperatus sint unus actus vel diversi; 5° utrum actus voluntatis imperetur; 6° utrum actus rationis; 7° utrum actus appetitus sensitivi; 8° utrum actus animæ vegetabilis; 9° utrum actus exteriorum membrorum.

Articulus primus

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

Inf., quæst. 60, art. 1, corp. fin.; et 2-2, quæst. 83, art. 1 et 10, corp.; et Ver. quæst. 22, art. 12, ad 4; et Quodl. 9, art. 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam: dicit enim Avicenna quod quadruplex est movens, scilicet *perficiens*, *disponens*, *imperans*, et *consilians*. Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est supra, quæst. 9, art. 1. Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subjectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus: non enim qui judicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 16) dicit, et etiam Philosophus, 1 Ethic., cap. 13, in fin., quod *appetitus obedit rationi*. Ergo rationis est imperare.

Quæstio 17. — Hic de imperio, non eo quo quis alio imperat (quod venit in tract. de Legibus), sed de illo quo quis sibi imperat. Definitur autem (inf., art. 2).: « Actus ordinans aliquem ad aliquid agendum, cum quadam intimativa motione ». — Post actus a voluntate elicitos, sequitur de imperatis. — Suarez (*de Legib.*, *l.* 1, *c.* 4), et Vasquez (*hic disp.* 49, *c.* 4), dicentes sufficere judicium præcedens et regens electionem, negant, contra doctrinam S. Doct., dari in homine imperium respectu suarum potentiarum.

Art. 1. — Ad imperii rationem tria concurrunt: 1. *Ordinatio* alicujus ad aliquid; 2. *Intimatio*; 3. *Motio*. Cum enim præcipitur « Dilige Deum », ordinatur aliquis ad amandum Deum, et intimatur hoc ei, et movetur ad hoc ab imperante. Ordinatio autem et intimatio ad rationem spectant; motio autem ad voluntatem. Unde actus imperii componitur ex eo quod est intellectus et ex eo quod est voluntatis (Cajet.).— In resp. ad 2, nota distinctionem de radice libertatis formaliter vel causaliter; quod radix libertatis formaliter est voluntas, et causaliter ratio: nam ex hoc voluntas est formaliter libera, quia ratio est oppositorum. — Hic art. est contra Durandum, Henricum et Almoinum, dicentes imperium esse actum voluntatis, supponentem actum rationis.

RESPONDEO dicendum quod imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cujus evidentiam considerandum est quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu, quæst. 16, art. 1, et electione, quæst. 13, art. 1 ; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis ; imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando : sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare *dupliciter* : — *uno modo* absolute ; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat : Hoc est tibi faciendum. — *Aliquando* autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc ; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum alicui dicitur : Fac hoc.

Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod **imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.**

Ad primum ergo dicendum quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum, quod est rationis.

Ad secundum dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subjectum ; sed sicut causa, est ratio : ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est *liberum de ratione judicium,* quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS II

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta.

Sup., quæst. 11, art. 1, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus, quia, secundum Avicennam, virtus imperans motum est appetitiva ; et virtus exequens motum est in musculis et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Præterea, de ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in 1 Polit., cap. 1, a med. Ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima et corpore.

3. Præterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22. Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

— Sed contra, imperium est actus rationis, ut dictum est art. præc. Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

RESPONDEO dicendum quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde **impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.**

Ad primum ergo dicendum quod vis appetitiva dicitur imperare motum, in quantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus ; in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi *imperativum* sumatur large pro *motivo.*

Ad secundum dicendum quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet ; et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati, sed solum moventis et moti.

Ad tertium dicendum quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus : homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii ; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam ; unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

ARTICULUS III

Utrum usus præcedat imperium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus præcedat imperium. Imperium enim est ac-

ART. 3. — Imperium absolute est prius usu, secundum quod significare videtur S. Doct. in resp. ad 3.

tus rationis, præsupponens actum voluntatis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 1. Ergo usus præcedit imperium.

2. Præterea, imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur. Eorum autem quæ sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

3. Præterea, omnis actus potentiæ motæ a voluntate *usus* dicitur, quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est, loc. cit. Sed imperium est actus rationis, prout mota est a voluntate, sicut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

— Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *impetus ad operationem præcedit usum*. Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium præcedit usum.

Respondeo dicendum quod **usus ejus quod est ad finem secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem** (ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4), **unde multo magis præcedit imperium.**

Sed usus ejus quod est ad finem secundum quod subditur potentiæ executivæ, sequitur imperium, eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur : non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur ; sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium ; sed aliquis præcedit, scilicet electio ; et aliquis sequitur, scilicet usus : quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit ; et post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur ; et tunc demum voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis ; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri ; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum quod, sicut actus sunt prævii potentiis, ita objecta actibus. Objectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum quod, sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium, ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

Articulus IV

Utrum imperium et actus imperatus sint actus unus vel diversi.

Inf., quæst. 20, art. 3, corp., et ad. 1 ; et 3 part., quæst. 29, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiæ est actus imperatus, et alterius ipsum imperium : quia alia est potentia quæ imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Præterea, quæcumque possunt ab invicem separari, sunt diversa : nihil enim separatur a seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio : præcedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo aliud est imperium ab actu imperato.

3. Præterea, quæcumque se habent secundum prius et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum Ergo sunt diversa.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, lib. 3 Top. 2, in explic. loci 22, quod *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*. Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit ult. cap. de div. Nom., paulo post princ. lect. 2. Est tamen differentia attendenda in hoc quod quædam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum ; quædam vero e converso.

Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia ; sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. — Et ideo quæcumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid ; sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter : nam totum est ens, et substantia simpliciter ; partes vero sunt entia et substantiæ in toto. — Quæ vero sunt diversa secundum snbstantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid : sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum : nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod

totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum naturale, licet habeat multitudinem partium, ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod **imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus; sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.**

Ad primum ergo dicendum quod si essent potentiæ diversæ ad invicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi; sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus actus : nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur in 3 Physic., text. 20 et 21.

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus : nam partes hominis possunt ab invicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet, in his quæ sunt multa partibus, et unum toto, unum esse prius alio : sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

Articulus v

Utrum actus voluntatis imperetur.

2 Sent., dist. 24, quæst. 1, art. 1, corp ; et Mal. quæst. 3, art. 3, ad 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus in 8 Confess., cap. 9, ante med. : *Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit.* Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Præterea, ei convenit imperari cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium : differt enim voluntas ab intellectu, cujus est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere; quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est art. 1 hujus quæst. ; qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus ; et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

— Sed contra, omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra : nam omnes actus nostri in tantum dicuntur in potestate nostra esse, in quantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur à nobis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis : sicut enim potest judicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod **actus voluntatis potest esse imperatus.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, *animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc jam vult.* Sed quod aliquando imperet, et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel ad non imperandum : unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.

Ad secundum dicendum quod, sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, in quantum est intelligens et volens.

Ad tertium dicendum quod, cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 4. Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

Articulus vi

Utrum actus rationis imperetur.

Part. 1, quæst. 112, art. 1, ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quæ imperat, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Ergo rationis actus non imperatur.

2. Præterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cujus actus imperatur a ratione, est *ratio*

Art. 6. — Infer ergo quod actus rationis potest esse aut imperatus, *concl.* 1 — vel a nobis, *concl.* 2 *et* 5 — vel a natura solum, *concl.* 4; — aut quasi neutraliter se habens, *concl.* 3.

per participationem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 13, versus fin. Ergo illius potentiæ actus non imperatur quæ est *ratio per essentiam*.

3. Præterea, ille actus imperatur qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et judicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

— Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium : dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et judicat, et disponit*. Ergo actus rationis possunt esse imperati.

RESPONDEO dicendum quod, quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu : unde etiam **actus ipsius potest esse imperatus.**

Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari *dupliciter : uno modo* **quantum ad exercitium actus; et sic actus rationis semper imperari potest:** sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur.

Alio modo **quantum ad objectum,** respectu cujus *duo* actus rationis attenduntur : *primo* quidem, **ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra:** hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo **quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest.**

Alius autem **actus rationis est, dum his quæ apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat,** sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ ; et ideo, **proprie loquendo, naturæ imperio subjacet.**

Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 3, in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum quod, propter diversitatem objectorum, quæ actui rationis subduntur (1), nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

(1) Nicolaius : *Actu rationi subduntur.*

ARTICULUS VII

Utrum actus appetitus sensitivi imperetur.

Inf., quæst. 50, art. 3; et quæst. 56, art. 4; et Ver. quæst. 25, art. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim Apostolus ad Rom., 7, 19 : *Non enim quod volo bonum, hoc ago* (1) ; et Glossa (Aug., lib. 3 cont. Julian., cap. 26) exponit quod *homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit.* Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Præterea, materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est, quæst. 105, art. 1, et quæst. 110, art. 2. Sed actus appetitus sensitivi habet quamdam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

3. Præterea, proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subjacet imperio nostro.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 16, a princ.) quod *obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum*, quæ pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis.

RESPONDEO dicendum quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est, art. præc. Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra.

Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione : sicut visio ex potentia visiva et qualitate oculi, per quam juvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem **quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem.** Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa uni-

(1) Vulgata :... *hoc facio.*

versali; et ideo **ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. — Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis**; et ideo **ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.**

Contingit autem etiam quandoque quod **motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus; et tunc ille motus est præter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si prævidisset.** Unde Philosophus dicit in 1 Politic., cap. 3, a med., quod *ratio præest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.*

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus ibidem subdit: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hoc etiam contingit propter subditum motum concupiscentiæ, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod qualitas corporalis *dupliciter* se habet ad actum appetitus sensitivi: *uno modo* ut præcedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem; *alio modo* ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subjacet imperio rationis, quia vel est ex natura vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad tertium dicendum quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsente, cujus præsentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subjacet ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia, vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

ARTICULUS VIII

Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.

Inf., quæst. 50, art. 3, ad 1; et 2-2, quæst. 118, art. 1, ad 3; et 3, quæst. 15, art. 2, ad 1, et quæst. 10, art. 2, corp., et 2 Sent., dist. 20, art. 2, ad 3; et Ver. quæst. 13, art. 4, quæst. 4, art. 21, corp., et 1 Eth., fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis. Sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea, homo dicitur minor mundus, quia sic anima est in corpore sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quæ sunt in mundo obediunt ejus imperio. Ergo et omnia quæ sunt in homine obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subdundur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ et generativæ potentiæ contingit esse laudem et vituperium, virtutem et vitium: sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

— Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 22) dicit quod *id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum et generativum.*

RESPONDEO dicendum quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem.

Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari; non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali: hujusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregorius Nyssenus dicit, loc. sup. cit., quod *vocatur naturale quod generativum et nutritivum.* Et propter hoc **actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.**

Ad primum ergo dicendum quod quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum quod similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus; non autem quantum ad omnia: non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad tertium dicendum quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivæ vel generativæ potentiæ, quæ sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ vel nutritivæ, puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

ARTICULUS IX

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.

1, quæst. 81, art. 3, ad 2; et 2-2, quæst. 168, art. 1, corp.; et 2 Sent., dist. 10, quæst. 1, art. 2, ad 3; et Ver. quæst. 15, art. 4, ad 5, art. 5, ad 14; et Mal. quæst. 7, art. 2, ad 15.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est art. præc. Ergo multo minus membra corporis.

2. Præterea, cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis : dicit enim Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 22) quod *pulsativum non est persuasibile ratione*. Ergo motus membrorum corporalium non subjacet imperio rationis.

3. Præterea, Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 16, a med., quod *motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo præsente; aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore*. Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 8, Confess., cap. 9, parum a princ. : *Imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium.*

RESPONDEO dicendum quod membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ. Unde eo modo quo potentiæ animæ se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo **omnes motus membrorum quæ moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; — motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.**

Ad primum ergo dicendum quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ; quarum quædam sunt rationi viciniores quam vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum quod in his quæ ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur : ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, et a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam; principium autem corporalis motus est a motu cordis : unde motus cordis secundum naturam est, et non secundum voluntatem : consequitur enim, sicut *per se accidens*, vitam, quæ est ex unione corporis et animæ; sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum : unde et a generante moveri dicuntur secundum Philosophum in 8 Phys., text. 29 et seq., et propter hoc motus iste *vitalis* dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit, loc. cit. in arg., quod *sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale*. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, loc. cit. in arg., hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati, ut scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipue membro pœnam patiatur per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur, quæst. 85, art. 1 et 3, natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum, ideo considerandа est ratio naturalis, quare motus hujusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cujus causam assignat Aristoteles in libro de causis motus animalium, seu de communi animal. motione, cap. 11, a med., dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione hujusmodi membra commoventur, in quantum scilicet intellectus et phantasia repræsentant aliqua ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum jussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis; quæ quidem alteratio non subjacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, in quantum est principium vitæ; principium autem est virtute totum : cor enim principium est sensuum; et ex membro genitali virtus exit seminalis, quæ est

---

ART. 9. — Sic cum Gonet resumitur doctrina quæstionum præced. In processu agentis intellectualis, plures actus, sive intellectus, sive voluntatis reperiuntur, qui ad octo præcipuos possunt reduci. 1. Est simplex *volitio* finis. 2. *Intentio*, quæ est volitio efficax consecutionis finis. 3. *Consilium*, quod non solum importat inquisitionem mediorum, sed etiam judicium seu sententiam, qua unum cæteris esse præferendum judicatur. 4. *Consensus*, quo voluntas complacet sibi de mediis inventis, et approbat illa. 5. *Electio*, qua voluntas acceptat unum præ aliis. 6. *Imperium*, quo intellectus cum motione quadam, a præcedenti electione participata, intimat voluntati executionem mediorum. 7. *Usus*, quo voluntas applicat potentias exequentes ad opus. 8. Assecutio finis, ex qua resultat quies seu delectatio quæ *fruitio* appellatur. — Quinque primi actus pertinent ad ordinem intentionis, qui incipit a volitione et intentione finis, et terminatur ad electionem mediorum; tres vero ultimi spectant ad ordinem executionis, qui incipit ab imperio et ad fruitionem terminatur.

virtute totum animal ; et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est in solut. ad 2.

QUÆSTIO XVIII

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI. — *In undecim articulos divisa.*

Post hoc considerandum est de bonitate et malititia humanorum actuum : — et primo, quomodo actio humana sit bona vel mala ; — secundo, de his quæ consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum et culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio. — Prima est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali.— Secunda, de bonitate et malitia interiorum actuum.— Tertia, de bonitate et malitia exteriorum actuum.

Circa primum quæruntur undecim : 1° utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala ; 2° utrum actio hominis habeat quod sit bona vel mala ex objecto ; 3° utrum hoc habeat ex circumstantia ; 4° utrum hoc habeat ex fine ; 5° utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie ; 6° utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine ; 7° utrum species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, aut e converso ; 8° utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem ; 9° utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum ; 10° utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali ; 11° utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

Inf., art. 2, corp., et quæst. 73, art. 7, ad 1; et Mal. quæst. 2, art. 2 et 3, et 5, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dyonisius, 4 cap. de div. Nomin., p. 4, lect. 22, quod *malum non agit nisi virtute boni.* Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Præterea, nil agit nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu ; in quantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in 9 Metaph., text. 19 et 20. Nihil ergo agit in quantum est malum, sed solum in quantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Præterea, malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., p. 4, lect. 23. Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

— Sed contra est quod Dominus dicit, Joan., 3, 20 : *Omnis qui male agit, odit lucem.* Est ergo aliqua actio hominis mala.

RESPONDEO dicendum quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo

---

QUÆST. 18. — Nomine *actionis humanæ*, venit actus voluntarius, et nomine *mali moralis*, venit privatio boni debiti actioni voluntariæ. — Nota quod in omni actu humano reperiri potest duplex *esse* : unum est esse naturæ seu physicum ; alterum est esse moris seu morale — Etsi moralitatis existentia notissima sit, tamen obscurissima est illius natura. Inde magna diversitas inter doctores. Recentiores philosophi, ex quorum doctrinis tot mala emanarunt, reposuerunt illam in sola libertate individui, vel in consensu et voluntate populi, vel in lege humana civili, vel in voluptate aut utilitate actionis, et isti errores velut præcipua modernæ societatis dogmata a liberalibus habentur. S. Thomas dicit, 1-2., q. 71, art. 6, quod « voluntatis humanæ regula prima est lex æterna, quæ est quasi ratio Dei ». Libertas etsi requiratur ad moralitatem, non tamen formaliter moralitas in ea consistit. Cæterum ad pleniorem hujus quæstionis discutionem, consule : Sylvius, *in hanc quæst.* ; Suarez ; Gonet, *tract.* 3, *disp.* 1 ; Billuart, *Tract. de act. hum. dissert.* 4 ; S. Ligorius, *de Act. hum.*; Plassmann, *Moral des hl. Thomas*, § 148, etc. (1861).

Definit. Eccles. — Fere omnes Syllabi proposit. a Pio IX damnatæ, plus minusve supradictos errores de fonte moralitatis redolent. Vide præcipue § 7, in quo reperitur : 56. Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est ut humanæ leges ad naturæ jus conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant. 57. Philosophicarum rerum, morumque scientia, itemque civiles leges, possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare. 58. Aliæ vires non sunt agnoscendæ nisi illæ quæ in materia positæ sunt, et omnis morum disciplina honestasque collocari debet in cumulandis et augendis quovis modo divitiis ac in voluptatibus explendis. 59. Jus in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta juris vim habent. 60. Auctoritas nihil aliud est nisi numeri et materialium virium summa. 61. Fortunata facti injustitia nullum juris sanctitati detrimentum affert. 64. Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quælibet scelesta flagitiosaque actio, sempiternæ legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriæ amore agatur.

ART. 1. — Lutherus, Calvinus et alii quidam hæretici ausi fuerunt dogmatizare omnia opera etiam justorum esse peccata mortalia, quamvis secundum Dei misericordiam non imputentur fragilitati humanæ. — Resp. Auct. scilicet quod actiones non sunt omnes bonæ, nec omnes malæ ad fidem pertinet.

S. Script. præcipue contra errorem Protest. — Omnia testimonia, quæ operum necessitatem adstruunt, vel probant opera bona esse meritoria ; quæ monent nos agere pœnitentiam, facere dignos fructus pœnitentiæ, Deum et proximum diligere, instare orationi, eleemosynas effundere.

Definit. fidei. — Concil. Trident., sess. 6, c. 7 : Qui dixerit omnia opera quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, anat. sit. *Can. 25* : Si quis in quolibet bono opere justum saltem venialiter peccare dixerit, aut, quod intolerabilius est, mortaliter, atque adeo pœnas æternas mereri, tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem, anat. sit.

in rebus, eo quod *unaquæque res talem actionem producit, qualis est ipsa.*

In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse : bonum enim et ens convertuntur, ut in 1 dictum est, quæst 5, art. 3. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex ; unaquæque res vero aliam habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam ; sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus : unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantem habet de bonitate ; in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit a bonitate, et dicitur *malum* : sicut homo cæcus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset.

Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid in quantum est ens ; poterit tamen dici simpliciter ens, et secundum quid non ens, ut in primo dictum est, quæst. 5, art 1, ad 1. Sic igitur dicendum est quod **omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate ; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala** : puta, si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset ; si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem : sicut homo cæcus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest ; sed in quantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate ; sicut adulterium est causa generationis humanæ, in quantum habet commixtionem maris et fœminæ, non autem in quantum caret ordine rationis.

Articulus II

Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto.

Inf., quæst. 19, art. 1 et 2, corp., et quæst. 21, art. 1, corp. ; et 2 Sent., dist. 36, art. 5, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. Objectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit in lib. 3 de Doctr. christ., cap. 12, parum a princ. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

2. Præterea, objectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quæ est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex objecto.

3. Præterea, objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem, sicut effectus ad causam. Sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis e converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

— Sed contra est quod dicitur Oseæ, 9, 10 : *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.* Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis. Ergo malitia operationis est secundum objecta mala quæ homo diligit ; et eadem ratio est de bonitate actionis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., bonum et malum actionis, sicut et cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem.

Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei, ita et **prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti : unde et a quibusdam vocatur « bonum ex genere »**, puta

---

Art. 2. — Adverte quod Auctor quasi plus determinans quam quæsierit, non solum dicit quod actus est bonus moraliter ex objecto, sed quod habet bonitatem primam et specificam ab eo. Optime respondet simul *quia est* et *propter quid* est actus bonus moraliter ex objecto ; quia scilicet est specificans primum (Cajet). — Objectum ex quo bonitas aut malitia actus moralis desumitur, non est ipsa res in se et absolute considerata, sed est illa ut importans ordinem et respectum ad rationem cui est consentanea vel dissentanea, vel ad actum humanum : qui circa eam convenienter aut inconvenienter versatur ; ut proinde objectum conveniens dicatur quatenus homo circa illud versatur consentanee ad rationem rectam ; disconveniens, quatenus versatur circa illud aliter quam recta ratio dictet, v. g., furtum non est malum, quia res aliena est res quædam, sed quia contra rectam rationem suscipitur (Sylvius).

uti re sua. — Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis, ita **primum malum in actionibus moralibus est quod est ex objecto**; (sicut accipere aliena); **et dicitur « malum ex genere »**, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum quod licet res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem; et ideo, in quantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum quod objectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam*; et habet quodammodo rationem formæ, in quantum dat speciem.

Ad tertium dicendum quod non semper objectum actionis humanæ est objectum activæ potentiæ. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, in quantum movetur ab appetibili; et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus, sed quando jam sunt transmutata, sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentiæ; sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur quod sit terminus actionis ejus, et per consequens quod det ei formam et speciem: motus enim habet speciem a terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest; et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

Articulus III

Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia.

Inf., quæst. 42, art. 6, corp.; et Mal quæst. 2, art. 5, corp., et quæst. 7, art. 4, corp.; et Quodlib. 4, art. 16, corp.; et 2 Sent., dist. 36, art. 5, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia. Circumstantiæ enim circumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est quæst. 7, art. 1. Sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in 6 Metaph., text. 8. Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea, bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiæ, cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis; quia *nulla ars considerat id quod est per accidens*, ut dicitur in 6 Metaph., text. 4. Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei ut aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundum suam substantiam, quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est art. præc. Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in lib. 2 Ethic., cap. 6, quod *virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias*. Ergo e contrario vitiosus secundum unumquodque vitium operatur, quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanæ secundum circumstantias sunt bonæ vel malæ.

Respondeo dicendum quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur eis, ex forma substantiali, quæ dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus: sicut in homine ex figura, ex colore, et sic de aliis; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quæ adveniunt tanquam accidentia quædam; et hujusmodi sunt circumstantiæ debitæ. Unde **si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.**

Ad primum ergo dicendum quod circumstantiæ sunt extra actionem, in quantum non sunt de essentia actionis; sunt tamen in ipsa actione, velut quædam accidentia ejus: sicut et accidentia quæ sunt in substantius naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta; sed quædam sunt per se accidentia, quæ in unaquaque arte considerantur; et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum quod, cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus quam in actionibus moralibus.

Art. 3. — Christus vetat facere eleemosynam, vel jejunare, vel orare, ea intentione vanæ gloriæ. — 2 Reg., 13, 8, etc.; 2 Paral., 26, 18; Is., 1, 11; 1 Cor., 11, 27. — Partem negativam e contra tenet Durandus in 2, dist. 38, quæst. 1.

Articulus IV

Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine.

Inf., quæst. 73, art. 1, ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de div. Nom., p. 4, aliquant. a princ., lect. 14, quod *nihil respiciens ad malum operatur.* Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala; quod patet esse falsum.

2. Præterea, bonitas actus est aliquid in ipso existens; finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

3. Præterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur, ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

— Sed contra est quod Boetius dicit in Topic., implic. lib. 3, cap. 1, non procul a princ., quod *cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est; et cujus finis malus est, ipsum quoque malum est.*

RESPONDEO dicendum quod eadem est dispositio rerum in bonitate et in esse. — Sunt enim *quædam* quorum esse ex alio non dependet; et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. — *Quædam* vero sunt quorum esse dependet ab alio: unde oportet quod considerentur per considerationem ad causam a qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma; sic bonitas rei dependet a fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. **Actiones autem humanæ, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent,** præter bonitatem absolutam quæ in eis existit.

Sic igitur in actione humana bonitas *quadruplex* considerari potest: — *una* quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est art. 1, hujus quæst; — *alia* vero secundum speciem, quæ accipitur secundum objectum conveniens; — *tertia* secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam; — *quarta* autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens, et secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum quod, quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam; et secundum hoc contingit actionem quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia *quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., p. 4, post med., lect. 22.

ART. 4. — Duplex est finis alicujus actus, etiam præter finem ultimum: unus *proximus* seu *finis operis*, et alter *remotus* seu *finis operantis*. Finis *proximus*, idem est quod objectum actus, et ideo eidem est intrinsecus, datque illi speciem propriam. Finis autem *remotus* seu operantis, neque dat actui propriam speciem, sed est circumstantia operis ab agente relati in finem; et quando bonum ex fine distinguitur contra bonum ex genere sive ex objecto, sermo est de fine remoto. Differt ergo art. 2 a præsenti 4, quod in 2 agitur de fine proximo, qui est objectum in quo actus natura sua tendit; hic autem agitur de fine remoto (Sylvius). — Cfr. 2-2, q. 141, art. 6, ad 1; de Malo, art. 4, ad 9, q. 2; 2 Sent., dist. 36, art. 5, ad 5, et 4, dist. 16, q. 3, art. 1, q. 2, ad 3. — Observa bene in fine art. quadruplicem actuum bonitatem.

Articulus V

Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie.

Mal. quæst. 2, art. 4, ad 5, et art. 5, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus morales non differant specie secundum *bonum* et *malum*. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed in rebus *bonum* et *malum* non diversificant speciem: idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam *bonum* et *malum* in actibus diversificant speciem.

2. Præterea, malum, cum sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum in 3 Metaph., text. 10. Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus, ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie; et ita *bonum* et *malum* non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Præterea, diversorum actuum secundum speciem diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo: sicut homo generatur ex adulterio et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

ART. 5. — Tituli sensus: Utrum bonum et malum faciant diversam speciem actus moralis, ut patet ex conclusione.

4. Præterea, *bonum* et *malum* dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est art. 3 hujus quæst. Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

— Sed contra, secundum Philosophum in 2 Ethic., cap. 1 et 2, *similes habitus similes actus reddunt.* Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

RESPONDEO dicendum quod omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 3, et art. 3 hujus quæst. Unde oportet quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quæ non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum; quia nihil quod est per accidens constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud: sicut cognoscere colorem et sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. — In actibus autem *bonum* et *malum* dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., p. 4, a med. lect. 21, *bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est præter rationem.* Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod **bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus** : differentiæ enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum quod etiam in rebus naturalibus *bonum* et *malum*, quod est *secundum naturam* et *contra naturam*, diversificat speciem naturæ; corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt ejusdem speciei. Et similiter *bonum*, in quantum est secundum rationem, et *malum*, in quantum est præter rationem, diversificant speciem moris.

Ad secundum dicendum quod *malum* importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde, in quantum objectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum quod actus conjugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes, quia unum eorum meretur laudem et præmium; aliud, vituperium et pœnam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie, et sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur; et tunc potest dare speciem actui morali; et hoc oportet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam : non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

ARTICULUS VI

Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.

Inf., quæst. 19, art. 1; et 2 Sent., dist. 40, art. 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod *bonum* et *malum* quod est ex fine, non diversificet speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex objecto. Sed finis est præter rationem objecti. Ergo *bonum* et *malum* quod est ex fine, non diversificat speciem actus.

2. Præterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est art. præc. Sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem finem, sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum *bonum* et *malum* quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

3. Præterea, diversi actus secundum speciem ad unum finem ordinari possunt : sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum et diversorum vitiorum. Non ergo *bonum* et *malum* quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

— Sed contra est quod supra ostensum est, quæst. 1, art. 3, quod actus humani habent speciem a fine. Ergo *bonum* et *malum* quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

RESPONDEO dicendum quod aliqui actus dicuntur *humani*, in quantum sunt voluntarii,

---

ART. 6. — Objectum formale omnis actus voluntatis est finis, eo quod est etiam ratio eorum quæ sunt ad finem. Unde Auctor ad insinuandam hanc formalitatem objecti apposuit ly *proprie* dicens : « finis autem proprie ». Et hoc in sequentibus præ oculis habendum est. — In art. 2 et 4 docuit actionem humanam accipere bonitatem aut malitiam suam tum ex objecto quod est finis proximus actionis, tum ex fine remoto. Nunc autem quærit an bonum et malum quod ex fine sumitur diversificet speciem humanorum actuum.

sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 1. In actu autem voluntario invenitur *duplex* actus, scilicet actus *interior* voluntatis, et actus *exterior*. Et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii ; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita **actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio objecto.**

Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo **actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum objectum exterioris actus.** Unde Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 2, post. princ., quod *ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quam fur.*

Ad primum ergo dicendum quod finis habet rationem objecti, ut dictum est in corp., et quæst. 1, art. 3.

Ad secundum dicendum quod, ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

Articulus VII

Utrum species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto sicut sub genere, vel e converso.

2-2, quæst. 11, art. 1, ad 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quæ est ex objecto sicut species sub genere, puta cum aliquis vult furari ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est art. præc., et 2 hujus quæst., et quæst. 1, art. 3. Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie quæ sub propria specie non continetur (1), quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto.

2. Præterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quæ est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quæ est ex objecto, quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Præterea, quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis, quia differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam. Sed species quæ est ex fine est formalior ea quæ est ex objecto, ut dictum est art. præc. Ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

— Sed contra, cujuslibet generis sunt determinatæ differentiæ. Sed actus ejusdem speciei ex parte objecti potest ad infinitos fines ordinari, puta furtum ad infinita bona vel mala. Ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie quæ est ex objecto sicut sub genere.

Respondeo dicendum quod objectum exterioris actus *dupliciter* potest se habere ad finem voluntatis : — uno modo sicut *per se* ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; — alio modo *per accidens*, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in 7 Metaph., text. 43, quod differentiæ dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud ; si autem per accidens, non recte procedit divisio, puta si quis dicat : *Animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum*, est incompetens divisio. *Alatum* enim et *non alatum* non sunt per se determinativa ejus quod est irrationale. Oportet autem sic dividere : *Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes ; et habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos :* hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quæ est ex objecto, non est per se determinativa ejus quæ est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia ; sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero objectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius : unde una istarum specierum continebitur sub altera.

Considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cujus evidentiam. — Primo considerandum est quod quanto aliqua differentia sumitur a forma ma-

Art. 7. — Ergo, ut respondeatur directe ad litteram tituli, species bonitatis quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, continetur sub specie bonitatis quæ est ex fine, sicut minus universale sub magis universali, seu tanquam specificum subalterno (Capponi).

(1) Ita edit. Rom. — Cod. Alcan., *quæ sub propria aliqua specie non contineatur.* — Theologi, Nicolaius, et edit. Patav., *quod sub propria specie continetur.* — Vide solutionem.

gis particulari, tanto magis est specifica. — Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. — Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori : sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem hujus aciei vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quod **differentia specifica quæ est ex fine, est magis generalis; — et differentia quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus.** Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur; sed secundum ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri : sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, et secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturæ, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 3, ad 3.

Ad secundum dicendum quod finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, in quantum facit esse genus in actu; sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutius et minus contractum : unde et partes definitionis reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur in 2 Phys., implic. text. 31. Et secundum hoc genus est causa formalius speciei; et tanto erit formalius, quanto communius.

Articulus VIII

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.

1 Sent., dist. 1, quæst. 3, ad 3, et 2, dist. 40, art. 5; et Mal. quæst. 2, art. 4, per tot. et 5, corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum, in Enchir., cap. 11, a princip. Sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum, in prædicto cap. de Oppos. Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

2. Præterea, actus humani habent speciem a fine vel objecto, ut dictum est quæst. 1, art. 3, et art. 6 hujus quæst. Sed omne objectum et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Præterea, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 18, parum à princ., quod *sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare.* Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 2 hujus quæst., actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. — Contingit autem quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi; et **tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.**

Ad primum ergo dicendum quod *duplex* est privatio. — Quædam quæ consistit in *privatum esse*,

---

Art. 8. — In conclusione, nota verba *secundum speciem suam indifferentes*, id est, non habentes ex sua specie quod sint boni vel mali. Vide art. seq., ad 1. — Conclusiones : 1. Fide certum est, non omnes actus humanos esse de se, hoc est, secundum suam speciem, indifferentes; sed quosdam esse de se bonos, v. g., actus fidei, spei, etc., et quosdam de se malos, v. g., usuram, fornicationem, etc. 2. Doctrina B. Thomæ communis et est certa, non omnes actus humanos esse ex objecto bonos aut malos, sed dari aliquos, qui secundum speciem sunt indifferentes. Ex art. seq., ad 1, vides quod dupliciter aliquis actus est indifferens secundum suam speciem.

Definit. fidei. — Concil. Constant., sess. 15, inter damnatas Huss. proposit., n. 16: Divisio immediata humanorum operum est : sunt vel virtuosa vel vitiosa, quia si homo est vitiosus et agit quidquam, tunc agit vitiose; et si est virtuosus et agit quidquam, tunc agit virtuose : quia sicut vitium, quod crimen dicitur seu mortale peccatum, inficit universaliter actus hominis vitiosi, sic virtus vivificat omnes actus hominis virtuosi.

et hæc nihil relinquit, sed totum aufert : ut cæcitas totaliter aufert visum, et tenebræ lucem, et mors vitam ; et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. — Est autem alia privatio, quæ consistit in *privari* : sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ fit per mortem. Et ideo talis privatio cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in comment. super lib. Prædicamentorum, in cap. de Oppos., quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

Ad secundum dicendum quod omne objectum finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem ; non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est in corp. art., et de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum quod non quidquid habet actus pertinet ad speciem ejus. Unde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus : sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus neque vitiosus est.

ARTICULUS IX

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

2 Sent., dist. 40, art. 5, corp., et 4, dist. 26, quæst. 1, art. 4, corp. ; et Mal. quæst. 2, art. 4 et 5.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est quæ sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est art. præc. Ergo videtur quod aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Præterea, *ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed aliquis habitus est indifferens : dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, a med., de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali ; et tamem constat quod non sunt boni, cum recedant a virtute ; et sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Præterea, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

— Sed contra est quod Gregor. dicit in quadam hom. (6 in Evang., in fin.) : *Otiosum verbum est quod aut utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret.* Sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent homines rationem in die judicii, ut dicitur Matth., 12, 36. — Si autem non caret ratione justæ necessitatis aut piæ utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum aut malum. Pari ergo ratione et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

RESPONDEO dicendum quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus ; et hoc ideo quia actus moralis, sicut dictum est art. 3 hujus quæst., non solum habet bonitatem ex objecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia : sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei.

Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel ad malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali ; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde **necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.**

Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem), talis actus non est proprie loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione ; et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

Ad primum ergo dicendum quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter : — uno modo sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens, et sic procedit ratio ; sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens : non enim est aliquod

---

ART. 9. — Nota in conclusione verba *actum hominis*, hoc est, actum proprie humanum. Ex quo infer quod actus individualis indifferens, ut movere pedem, etc. (ut in textu), non est actus proprie humanus nec moralis. — Nota quod non quæritur an detur actus humanus ita indifferens, ut nec sit bonus in ordine ad salutem spiritualem, nec malus in ordine ad damnationem. — Doctrinam S. Thomæ amplectuntur Durandus ; 2, dist. 40, q. 1 Richardus, Major, Cajetanus, Medina, Valentia, Becanus, S. Alphonsus, Sylvius, Bellarminus, Suarez, Vega et omnes thomistæ, et etiam fere omnes recentiores.

objectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum per finem vel per circumstantiam. — Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus, unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus : sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger ; nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger. Potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei.

Ad secundum dicendum quod Philosophus dicit illum esse malum proprie qui est aliis hominibus nocivus ; et secundum hoc dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi, et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans ; et secundum hoc omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis ; et idem patet in aliis.

ARTICULUS X

Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Sup., art. 5, ad. 4; et inf., art. 11, corp., et quæst. 73, art. 7, corp., et ad 1; et 2 Sent., dist. 36, art. 5, corp., et 4, dist. 16, quæst. 3, art. 2, quæst. 3, corp., et dist. 41, art. 4, quæst. 1, corp.; et Mal. quæst. 2, art. 6, per tot., et art. 7, et quæst. 7, art. 4, corp.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus. Species enim actus est ex objecto. Sed circumstantiæ differunt ab objecto. Ergo circumstantiæ non dant speciem actui.

2. Præterea, circumstantiæ comparantur ad actum moralem sicut accidentia ejus, ut dictum est quæst. 7, art. 1. Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

3. Præterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actus sunt plures circumstantiæ. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

— Sed contra, locus est circumstantia quædam. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali : furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

RESPONDEO dicendum quod, sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptæ, sicut ex supradictis patet, art. 5 hujus quæst. Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum ; sed, quolibet dato, potest ulterius procedere ; et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus, sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni : ex hoc enim constituitur in specie furti ; et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore et aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objec-

ART. 10.— Adverte diligenter pro hoc et seq. art. quod sicut in naturalibus quædam accidentia sunt secudum se formæ, ut albedo et dulcedo ; quædam autem solummodo conditiones præsuppositarum formarum, ut majus minus, fortiter, velociter, etc. : ita in moralibus circumstantiæ duplices, quædam secundum se bonitatis vel malitiæ, ut sunt omnes actus vitiorum et virtutum ; quædam conditiones tantum suppositarum virtutum vel malitiarum, ut magis, minus, majus, etc. Differentia inter istas circumstantias manifesta est : primæ faciunt actum bonum vel malum, et ratio est quia apponunt ex se bonitatem vel malitiam ; secundæ, non. Differentia rursus est quod primæ secundum se sunt species quædam moralium habentes propria objecta convenientia vel disconvenientia rationi, ut patet de furto in loco sacro ; furto adjungitur ratio loci sacri, quæ habet propriam speciem ex loco sacro objecto rationi ut injuriam patiente ; est namque objectum hoc secundum se rationi dissonans. Secundæ autem non sunt secundum se species moralium, nec habent propria objecta. Inde primæ dant speciem actui quem circumstant, quando actus est circa illud circumstantiæ objectum, ita quod sunt quasi duo actus, unus circa objectum actus, alter circa objectum circumstantiæ : v. g., in furto in loco sacro apparet, scilicet acceptio alieni, et injuria loco sacro. Propterea in littera dicitur quod circumstantiæ mutantes seu dantes speciem, transeunt in conditiones principales seu differentias objecti (vide art. 5, ad 4). — Adverte insuper quod ex littera habes duas regulas generales de circumstantiis dantibus species actibus moralibus. 1. Quandocumque circumstantia facit actum de bono, aut de non bono malum, dat speciem. 2. Quandocumque circumstantia respicit specialem, id est, secundum se proprium ordinem rationis, dat speciem. Hæc attente nota in quæst. 72 (Cajet.). — Concil. Trident., sess. 14, cap. 5 et can. 7, deffinit circumstantias quæ peccati *speciem mutant*, neccessario esse confitendas. — Scotus, Vasquez et alii pauci stant contra hanc doctrinam.

tum accipi ut contrarium ordini rationis, puta quod ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro : unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans. Et per hunc modum **quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel «pro» vel « contra », oportet quod circumstantia det speciem actui morali, vel bono vel malo.**

Ad primum ergo dicendum quod circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quædam conditio objecti, sicut dictum est in corp. art., et quasi quædam specifica differentia ejus.

Ad secundum dicendum quod non circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem; sed in quantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cum non quælibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multæ circumstantiæ unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus. Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est quæst. 1, art. 3, ad 3, et art. 7 huj. quæst., ad 1.

Articulus XI

Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Inf., quæst. 73, art. 7, corp.; et 4 Sent., dist. 16, quæst. 3, art. 1; quæst. 3 corp.; et Mal. quæst. 1, art. 7.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam det speciem actui. *Bonum* enim et *malum* sunt differentiæ specificæ moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam; quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundum speciem; ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

2. Præterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non. — Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus, quia quod non est bonum non potest facere majus bonum, et quod non est malum non potest facere majus malum. — Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quamdam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. Præterea, secundum Dyonisium, 4 c. de div. Nom., part. 4, a med. lect. 22, *malum causatur ex singularibus defectibus*. Quælibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum. Ergo quælibet circumstantia habet novam speciem peccati; et eadem ratione quælibet augens bonitatem videtur addere novam speciem boni, sicut quælibet unitas addita numero, facit novam speciem numeri. Bonum enim consistit in *numero*, *pondere* et *mensura*.

— Sed contra, *magis* et *minus* non diversificant speciem. Sed *magis* et *minus* est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia constituit actum moralem in specie boni vel mali.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, in quantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni vel mali : sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem, puta hoc quod est *esse alienum*, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate non diversificat speciem peccati; tamen potest aggravare vel diminuere peccatum; et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde **non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, variat speciem moralis actus.**

Ad primum ergo dicendum quod in his quæ intenduntur et remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem : sicut quod differt in albedine secundum magis et minus, non differt secundum speciem coloris : et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est in corp. Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum quod non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud; et similiter non quælibet superaddit novam perfectionem, nisi per comparationem ad aliquid aliud; et pro tanto licet augeat bonitatem

vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni vel mali.

QUÆSTIO XIX

DE BONITATE ET MALITIA ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS. — *In decem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis; et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto; 2° utrum ex solo objecto dependeat; 3° utrum dependeat ex ratione; 4° utrum dependeat ex lege æterna; 5° utrum ratio errans obliget; 6° utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala; 7° utrum bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem dependeat ex intentione finis; 8° utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione; 9° utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam; 10° utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volito ad hoc quod sit bona.

Articulus primus

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni, quia *malum est præter voluntatem*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Si igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

2. Præterea, bonum per prius invenitur in fine : unde bonitas finis, in quantum hujusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum in 6 Ethic., cap. 5, a princ., *bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis :* ordinatur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Præterea, unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ. Non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, in princ., quod *justitia est secundum quam alicui volunt justa;* et eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quæ est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

Respondeo dicendum quod *bonum* et *malum* sunt per se differentiæ actus voluntatis. Nam *bonum* et *malum* per se ad voluntatem pertinent, sicut *verum* et *falsum* ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum objecta, ut dictum est quæst præc., art. 5, et ideo **bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenduntur secundum objecta.**

Ad primum ergo dicendum quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni; quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum; et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum quod, quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 4.

Ad tertium dicendum quod bonum per rationem repræsentatur voluntati ut objectum; et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est, quæst. 18, art. 5.

Articulus II

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex objecto. Finis enim affinior est voluntati quam alteri potentiæ. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet, quæst. 18, art. 4. Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine.

2. Præterea, bonitas actus non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est, quæst. 18, art. 3. Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiæ in actu voluntatis : puta quod aliquis velit quando debet, et ubi debet, et quantum debet, et quomodo debet, vel prout debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex objecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Præterea, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est,

---

Quæstio 19. — Per actus interiores, intelligit elicitos, eos nimirum qui ab ipsa voluntate substantialiter producuntur tanquam de proximo vitali principio (Sylvius).

Art. 2. — Supple ergo, ex conclusione, quod objectum est illud unum per se, circumstantiæ autem multa et per accidens.

quæst. 6, art. 8. Sed hoc non esset, nisi bonitas et malitia voluntatis a circumstantiis dependerent. Ergo bonitas et malitia voluntatis dependent ex circumstantiis, et non a solo objecto.

— Sed contra, ex circumstantiis, in quantum hujusmodi, actus non habet speciem, ut supra dictum est, quæst. 18, art. 10, ad 2. Sed *bonum* et *malum* sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, ut dictum est quæst. 18, art. 5. Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependent ex circumstantiis, sed ex solo objecto.

RESPONDEO dicendum quod in quolibet genere quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, et in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia ; et ideo invenimus quod ea quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis ; et ideo **bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenduntur**; aliorum vero actuum bonitas et malitia possunt secundum diversa attendi.

Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se ; quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se sicut ad principium. Et ideo **bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, et non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus.**

Ad primum ergo dicendum quod finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quæ est ex objecto, a bonitate quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium ; nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum quod, supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum, quando non debet, potest intelligi *dupliciter* : — *uno modo* ita quod ista circumstantia referatur ad volitum ; et sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. — *Alio modo* ita quod referatur ad actum volendi ; et sic impossibile est quod aliquis velit bonum, quando non debet, quia semper homo debet velle bonum ; nisi forte per accidens, in quantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum ; et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiæ se tenent ex parte voliti, in quantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

ARTICULUS III

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.

Inf., quæst, 21, art. 1, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione. Prius

---

ART. 3. — Ps. 35, 4, et 48, 13, et 118, 34.— In q. 79 primæ Partis, docuit S Doctor quod ratio, quæ secundum essentiam suam est una, distinguitur in speculativam et practicam : finis speculativæ est rei cognitio ; et finis practicæ est operatio et humanorum actuum directio. A recta ratione practica pendet bonitas voluntatis, non necessario a recta ratione speculativa : proinde ad bonitatem actus voluntatis requiritur quod sit conformis rectæ rationi practicæ, non autem quod sit conformis rectæ rationi speculativæ.

Conscientia autem est judicium seu dictamen intellectus practici, dictans aliquid in particulari hic et nunc esse faciendum aut vitandum (*vide* 1 *P.*, *q.* 79, *art.* 13, *et q.* 17, *de Verit.*). Non est idem cum Synderesi, ut dictum est 1. p., q. 79, nec etiam cum imperio vel judicio ultimo, quod vocant practice practicum, quo videlicet homo sibi imperat *fac hoc :* nam imperium est posterius judicio sive dictamine conscientiæ, nec semper illi conforme, ut patet. — Conscientia est *recta*, si ex veris principiis verum judicat ; *erronea*, si id quod est bonum judicat malum, et vice versa ; *dubia*, si nec assentitur nec dissentitur alteri parti contradictionis, sed hæret inter utramque ; *opinabilis*, si plus minusve probabiliter existimat unam partem esse veram, eique assentitur, sed cum formidine, ne forte altera pars vera sit; *scrupulosa*, si ex levibus rationibus movetur ad aliquid suspicandum, ideoque formidine quapiam et anxietate torquetur. Aliæ conscientiæ ad istas reduci possunt : v. g. *laxa*, *pharisaica*, ad erroneam (Sylvius). — Prætermittimus quæstiones quas circa conscientiam et præcipue circa probabilitatis usum moralistæ evolvere solent.

Definit. Eccles. de Conscientia. — *Propos. damn. ab Alexand. VII*, 24 *sept.* 1665 : 27. Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constet rejectam esse a Sede Apostolica tanquam improbabilem. — *Propos. damn. ab Innoc. XI*, 2 *mart.* 1679 : 1. Non est illicitum, in sacramentis conferendis, sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione Baptismi, Ordinis sacerdotalis aut episcopalis. 2. Probabiliter existimo judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem. 3. Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. 4. Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili. — *Proposit. damn.* 7 *dec.* 1690 *ab Alex. VIII.* 5. Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam. *Hanc prop. sustinuit jansenista Sinnichius, doct. Lovanicus. qui obiit anno* 1666.

Cfr pro conscientia. — Auctores de theologia morali. S. Ligorius; S. Thom., *de Veritate* q. 17, et in 2 Sent., dist. 24; S. Bonavent., in 2 Sent., dist. 39 ; Suarez, *in* 1m 2, tract. 3 ; Sylvius, *in hanc quæst.* : Gonet; Billuart ; Bardi, *Disceptationes et Conclusiones de conscientia* (Francof., 1653) ; de Sarasa, *Ars semper gaudendi*, p. 2 (Lipsiæ, 1750) ; Ant. Terillus, *de Conscientia probabili* (Leodii 1668) ; Christ. Lupus, *Dissert. de opinione probabili* ; Friedhoff, *de Sententiæ probabilis ad efformandam conscientiam certam vi et efficacia Commentatio* (Monast., 1850); van Endert, *De opinionis probabilis usu ad efformandum conscientiæ dictamen* (Colon, 1860) ; *Vindiciæ Alphonsianæ* (Romæ, 1873) ; Medina (Probabilistarum pater) ; *in hanc quæst.* ; Lopez, *Instructorium conscientiæ.*

enim non dependet a posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, ut ex supra dictis patet, quæst. 8, art. 1, et quæst. 9, art. 1. Ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

2. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 2, quod *bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto*. Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicæ magis dependet a bonitate voluntatis quam e converso.

3. Præterea, movens non dependet ab eo quod movetur, sed e converso. Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1. Ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

— Sed contra est quod Hilarius dicit in 10 de Trin., in princ. : *Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subjicitur*. Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subjecta rationi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst., bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem : nam bonum intellectus est objectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Ergo ideo **bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto**.

Ad primum ergo dicendum quod bonum sub ratione boni, id est, appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem; sed tamen per prius pertinet ad rationem, sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis : quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem : sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen et ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

Ad tertium dicendum quod voluntas quodam modo movet rationem, et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet objecti, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1.

ARTICULUS IV

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna.

Inf., quæst. 21, art. 1, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat a lege æterna. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula humanæ voluntatis, ex qua ejus bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis a lege æterna.

2. Præterea, *mensura est homogenea mensurato*, ut dicitur in 10 Metaphys., text. 4. Sed lex æterna non est homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, ut ab ea bonitas ejus dependeat.

3. Præterea, mensura debet esse certissima. Sed lex æterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 22 contra Faustum, cap. 27, in princ., quod *peccatum est dictum, factum vel concupitum aliquid contra æternam legem*. Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo, cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege æterna.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina; unde in Psal. 4, 6, dicitur : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi diceret : Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est, à vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod **multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna quam a ratione humana**; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum quod unius rei non sunt plures mensuræ proximæ; possunt tamen esse plures mensuræ, quarum una sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum quod mensura proxima est homogenea mensurato; non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum quod licet lex æterna sit

ART. 4. — Lex æterna non tam stricte hic accipitur ut solum importet verum præceptum veramque obligationem (alioquin facere ea quæ sunt consilii non esset bonum), sed prout judicat aliquid esse bonum, et generaliter, prout est ratio divinæ sapientiæ, secundum quam Deus omnia gubernat ac in finem dirigit.

nobis ignota secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala.

2 Sent., dist. 39. quæst. 3, art. 2, corp., et art. 3, per tot.; et 4, dist. 9, art. 3, quæst. 2, ad 2; et Ver. quæst. 17, art. 4; et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 8; et Quodl. 3, art. 27; et Quodl. 8, art. 13 et 15; et Quodl. 9, art. 15, corp.; et Rom. 14, lect. 2, et lect. 3, fin.; et Gal. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas discordans a ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, in quantum derivatur a lege æterna, ut dictum est art. præc. Sed ratio errans non derivatur a lege æterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ; non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

2. Præterea, secundum Augustinum, serm. 6 de Verb. Dom., cap. 8, *inferioris potestatis præceptum non obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris: sicut si proconsul jubeat aliquid quod imperator prohibet.* Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cujus est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat; non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

3. Præterea, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiæ. Sed voluntas discordans a ratione errante non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ: puta si ratio errans errat in hoc quod dicat esse fornicandum, voluntas ejus qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans a ratione errante non est mala.

— Sed contra, sicut in primo dictum est, quæst. 79, art. 13, conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala; dicitur enim Rom., 14, 23: *Omne quod non est ex fide, peccatum est;* id est, omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.

RESPONDEO dicendum quod cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, ut in primo dictum est, loc. sup. cit., idem est quærere *utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala*, quod quærere *utrum conscientia errans obliget.*

Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum: quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quod si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error; similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere: eadem enim ratione præcipiuntur bona qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quod illa quæ sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex præcepto, vel quod illa quæ sunt secundum se bona, sint prohibita, erit ratio vel conscientia errans; et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel præceptum, erit ratio vel conscientia errans. Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive præcipiendo sive prohibendo, obligat; ita quod voluntas discordans a tali ratione errante erit mala, et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans præcipiendo ea quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea quæ sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat: unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante non est mala.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans a ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet; non autem propter objectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum vel ad vitandum. Et quia objectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est quæst. 8, art. 1, ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens, sed etiam id quod est bonum potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis: puta abstinere a fornicatione, bonum quoddam est; tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum et necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. — Et ideo Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 1 et 2, quod per se loquendo incontinens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem qui non sequitur rationem fal-

sum. — Unde dicendum quod **simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.**

Ad primum ergo dicendum quod judicium rationis errantis, licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans judicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum quod verbum Augustini habet locum quando cognoscitur quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod præceptum proconsulis esset præceptum imperatoris, contemnendo præceptum proconsulis, contemneret præceptum imperatoris. Et similiter, si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi; sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei præceptum.

Ad tertium dicendum quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali: puta quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod hujusmodi; et tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

Articulus VI

Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.

Sup., art. 5, et locis ibi inductis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione tendit in id quod ratio judicat malum, ita voluntas concordans rationi tendit in id quod ratio judicat bonum. Sed voluntas discordans a ratione etiam errante est mala. Ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

2. Præterea, voluntas concordans præcepto Dei et legi æternæ semper est bona. Sed lex æterna et præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Præterea, voluntas discordans a ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem sit mala; et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit; quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

— Sed contra, voluntas occidentium Apostolos erat mala; sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Joan., 16, 2: *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo.* Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

Respondeo dicendum quod, sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione qua quæritur *utrum conscientia erronea liget*, ita ista quæstio eadem est cum illa qua quæritur *utrum conscientia erronea excuset.* — Hæc autem quæstio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra, quæst. 6, art. 8, quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu, in quantum est voluntarius, ut ex præmissis patet, art. 2 hujus quæst., manifestum est quod illa ignorantia quæ causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quæ involuntarium non causat. Dictum est etiam supra, quæst. 6, art. 8, quod ignorantia quæ est aliquo modo volita, sive directe sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirecte autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est ibid.

Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario vel directe vel indirecte propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiæ non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiæ sic erranti sit mala. — Si autem sit error qui causet involuntarium proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiæ absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientiæ excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala: puta si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur; si autem ratio erret in hoc quod credat aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, et ea petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus ut non sit mala, quia error iste ex ignorantia circumstantiæ provenit, quæ excusat et involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit in 4 cap. de divin. Nom., part. 4, lect. 22, *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum quod lex æterna errare non potest, sed ratio humana potest errare; et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper est concordans legi æternæ.

Ad tertium dicendum quod, sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi, ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur; sicut supposito quod aliquis quærat inanem gloriam; sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit, nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiæ, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate; nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

Articulus vii

Utrum voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

2 Sent., dist. 38, art. 4, ad 4, et art. 5, corp., et dist. 40, art. 1; et in Exp. litt.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra, art. 2 hujus quæst., quod bonitas voluntatis dependet ex solo objecto. Sed in his quæ sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis, et aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Præterea, velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Præterea, *bonum* et *malum*, sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti: qui enim vult furari ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

— Sed contra est quod Augustinus dicit 9 Confessionum, cap. 3, implic., quod *intentio remuneratur a Deo*. Sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Respondeo dicendum quod intentio *dupliciter* se potest habere ad voluntatem: — uno modo ut *præcedens*; — alio modo ut *consequens*. — Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult jejunare propter Deum: habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde **cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti** (ut supra dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst.), **necesse est quod dependeat ex intentione finis.**

Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti, puta si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum; et **tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.**

Ad primum ergo dicendum quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quædam ratio bonitatis in objecto, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi: qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; et ideo prout est volitum ab ipso, est malum: unde voluntas ejus est mala. — Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona; et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui præcessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

Ad tertium dicendum quod, sicut jam dictum est, art. præc., ad 1, malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. Unde, sive voluntas sit ejus quod est secundum se malum sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala; sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est, quod velit bonum, et propter bonum.

Articulus viii

Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione.

Sup., art. 7, ad 2; et Mal. quæst. 2, art 2, ad 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quan-

---

Art. 7. — Adverte circa titulum, quod licet hactenus de voluntate, id est, de actu interiori voluntatis in hac quæst. tractatum sit, in hoc art., quæst. est de voluntate, id est, de actu interiori voluntatis, ut distinguitur contra intentionem. Ea autem necessitas quæstionis hujus fuit, quia voluntas b intentione sæpe distingui solet, et plurimum intentio judicari in continua morum frequentia, voluntasque ex intentione accusari vel excusari (Cajet.).

Art 8. — Sensus tituli est: An actus voluntatis, quo eliguntur media ad finem, vel quo illa media per externam actionem usurpantur, habeat tantum boni vel mali, quantum habet ipsa finis intentio. Ex dictis enim art. 7, liquet bonitatem et malitiam voluntatis multum pendere ex intentione finis; hic autem quærit an sic dependeat, ut bonitas vel

titate bonitatis in intentione, quia super illud Matth., 12, 35: *Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona* (1), dicit Glossa interl.: *Tantum boni quis facit, quantum intendit.* Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est art. præc. Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

2. Præterea, augmentata causa, augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Præterea, in malis quantum aliquis intendit, tantum peccat: si enim aliquis projiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo pari ratione in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

— Sed contra potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

RESPONDEO dicendum quod circa actum et intentionem finis *duplex* quantitas potest considerari: — *una* ex parte objecti, quia vult majus bonum, vel agit; — *alia* ex intentione actus, quia intense vult vel agit; quod est majus ex parte agentis.

Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad objectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest *dupliciter*: *uno modo*, quia objectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi: sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras; *alio modo* propter impedimenta quæ supervenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra removere, puta aliquis intendit ire usque Romam, et ocurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. — Sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi uno modo, quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportianatum fini intento; et sic voluntas, quæ fertur in illud objectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, in quantum scilicet est ratio ejus, propter hoc **redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem,** in quantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono.

Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intentionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet, quæst. 12, art. 4, licet materialiter intentione recta existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo: puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem; tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut objectum: puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari; et tamen non propter hoc intense vult vel operatur, quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris, ut dictum est hic sup. Et inde est quod **non quantum aliquis intendit mereri, meretur,** quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur, quæst. 114, art. 4.

Ad primam ergo dicendum quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa (ord. ex Rabano) dicit ibidem quod *thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus judicat opera.* Bonitas enim intentionis, ut dictum est in corp. art., redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad secundum dicendum quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis; et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est in resp. ad 2.

---

malitia voluntatis sit æqualis bonitati vel malitiæ intentionis finis (Sylv.).

In titulo, *voluntas* sumitur ut in præced. art. — In corp. adverte quod Auctor plus determinat quam quæsierit. Quæsivit enim de quantitate voluntatis et intentionis; determinat autem de quantitate prædictorum et actus etiam exterioris, et hoc propter identitatem rationis quoad hoc in voluntate, et actus exterioris sublatis impedimentis. Adverte etiam quod in littera distinguitur tam voluntas quam actus exterior, respectu scilicet secundum se, et ut stat sub intentione: et dicitur quod nec quantitas ex objecto, nec quantitas ex modo intentionis descendit necessario in actum volitionis, aut actus exterioris secundum se seu materialiter, id est, ut tendunt in sua objecta propria; sed quantitas utraque, scilicet ex objecto et modo intentionis, redundat in utrumque actum, scilicet voluntatis, et exterioris, ut stant sub intentione seu formaliter, id est, ut tendunt in finem quem respicit intentio (Cajetanus).

(1) Vulgata: *Bonus homo de bono thesauro profert bona.*

ARTICULUS IX

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

1 Sent., dist. 48, art. 1; et Ver. quæst. 23, art 7, corp.

Ad nonum sic proceditur, 1. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur Isa., 55, 9: *Sicut exaltantur cœli a terra, ita (1) exaltatæ sunt viæ meæ a viis vestris, et cogitationes meæ a cogitationibus vestris.* Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam, quod est inconveniens.

2. Præterea, sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiæ divinæ: multa enim Deus scit quæ nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

3. Præterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinæ. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ. — Sed contra est quod dicitur Matth., 26, 39: *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis (2)*; quod dicit, quia *rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi*, ut Augustinus dicit in Enchir. (implic. ex cap. 106, sed express. in Psal. 32, conc. 1, super illud: *Rectos decet collaudatio*). Rectitudo autem voluntatis est bonitas ejus. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 7 hujus quæst., bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 8. Requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis quod ordinetur ad summum bonum.

Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut objectum proprium ejus; illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quæ sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram. Ergo **ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ.**

Ad primum ergo dicendum quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinæ per æquiparantiam, sed per imitationem, et similiter conformatur scientia hominis scientiæ divinæ, in quantum cognoscit verum, et actio hominis actioni divinæ, in quantum est agenti conveniens; et hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam.

Unde patet solutio *ad secundum* et *ad tertium* argumentum.

ART. 9. — Sensus tituli est: Utrum, ut voluntas nostra seu actio voluntatis sit bona, etiam ea bonitate quæ naturaliter haberi potest, debeat esse conformis cum divina voluntate (Sylvius). — Ps. 142, 10; Is., 58, 5; Zach., 7, 5, etc.; Matth., 6, 10 et 27, 39; 1 Joan., 2, 17. — Nota cum Cajetano, propter gentiles et ignorantes, quod si secundum proportionem concessi sibi luminis, in verum summum bonum ordinent actiones suas vel distincte vel confuse, bonæ moraliter erunt; et si non, non.

(1) Vulgata :... *sic* ..

(2) Vulgata : omitt. *vis.*

ARTICULUS X

Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc quod sit bona.

Inf., quæst. 39. art. 2, ad 3, et 2-2, quæst. 104, art 4. ad 3; et 1 Sent., dist. 48, art. 3 et 4; et Ver. quæst. 23 art. 7 et 8; et Opusc. 9, quæst. 87.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

2. Præterea, Deus vult damnare aliquem, quem præscit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito, sequeretur quod homo teneretur velle suam damnationem, quod est inconveniens.

3. Præterea, nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem, puta cum Deus vult mori patrem alicujus, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ in volito.

— Sed contra est: 1. quia super illud Psal. 32: *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa ord. ex Aug.: *Rectum cor habet qui vult quod Deus vult.* Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Præterea, forma voluntatis est ex objecto, sicut et cujuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ,

ART. 10. — In 2ª conclusione corp. art.: *aut e converso*, id est, quod aliqua voluntas sit bona nolens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus vult secundum rationem universalem.

sequitur quod teneatur conformare in volito.

3. Præterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet, art. 5 hujus quæst., voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicujus velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona; et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona: sicut judex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia justa est; voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii qui vult non occidi ipsum, in quantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona. Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius, sicut patet in exemplo proposito. Nam judex habet curam boni communis, quod est justitia; et ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiæ; et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator. Unde **quidquid vult Deus, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi.**

Apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicujus boni particularis proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est hic, supra. Et ideo **contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, aut e converso.** Et inde est etiam quod possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde **ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter.**

Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter (tenetur enim velle bonum divinum et commune); **sed non materialiter**, ratione jam dicta hic, sup.

Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ, quia secundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo; **secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causæ efficientis**, quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem hujus rei habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.

Est et alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex charitate, sicut Deus vult; et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium objectum charitatis.

Ad primum ergo dicendum quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit scire possumus: scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. In statu tamen gloriæ omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult; et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum quod Deus non vult damnationem alicujus sub ratione damnationis, nec mortem alicujus, in quantum est mors, quia ipse *vult omnes homines salvos fieri;* sed vult ista sub ratione justitiæ. Unde sufficit circa talia quod homo velit justitiam Dei et ordinem naturæ servari.

Unde patet solutio *ad tertium*.

— *Ad primum* vero quod in contrarium objiciebatur, dicendum quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam; quia voluntas principalius fertur in finem quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum quod species et forma actus magis attenditur secundum rationem objecti quam secundum id quod est materiale in objecto.

Ad tertium dicendum quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eamdem rationem ; sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum ; quod tamen non est in proposito.

QUÆSTIO XX

DE BONITATE ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori ; 2° utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis ; 3° utrum sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus ; 4° utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia super actum interiorem ; 5° utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem ; 6° utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *bonum* et *malum* per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 1 et 2. Sed actus exterior est objectum interioris actus voluntatis : dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo *bonum* et *malum* per prius est in actu exteriori quam in actu voluntatis.

2. Præterea, *bonum* per prius convenit fini, quia ea quæ sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 1, ad 2 ; actus autem alterius potentiæ potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiæ alterius quam in actu voluntatis.

3. Præterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est, quæst. 18, art. 6. Sed id quod est formale, est posterius, nam forma advenit materiæ. Ergo per prius est *bonum* et *malum* in actu exteriori quam in actu voluntatis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 9, parum a med., quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur.* Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

RESPONDEO dicendum quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali *dupliciter.* — *Uno* modo secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas : sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. — *Alio* modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem : sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum.

Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est quod **ista ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem.**

Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde, si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis. — Sed **si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus.**

Ad primum ergo dicendum quod actus exterior est objectum voluntatis, in quantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem ; et sic est prius bonum quam actus voluntatis ; in quantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis quam materia, licet sit prior natura ; sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens.

ART. 1. — Per actum voluntatis, hic intelligi eum qui alias vocari solet actus voluntatis interior, qui nimirum immediate elicitur a potentia voluntatis ; per exteriorem vero, intelligitur omnis ille actus, qui ab alia quam a voluntatis potentia elicitur, ab ipsa tamen voluntate imperatur : ut etiam actus intellectus, quamvis non sit extra hominem, uti nec est sensibilis ; computetur tamen hic inter actus exteriores, in quantum est externus voluntati, hoc est, a voluntate non elicitus. Quo modo etiam actus voluntatis censeri potest externus intellectui, in quantum non elicitur ab intellectu. — Ex art. intellige, actum externum modo esse priorem voluntate, modo posteriorem ; et modo objectum voluntatis, modo effectum, in diverso scilicet genere causæ (Sylvius).

Articulus II

Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate et malitia voluntatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. 17, 18: *Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos* (1). Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructus intelligitur opus, secundum Glossam (ord. August., lib. 1 cont. Julian., cap. 8, ante med.). Ergo non potest esse quod voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus, aut e converso.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 1. Retract., cap. 9, quod nonnisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu; et ideo tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

3. Præterea, bonum et malum, de quo nunc loquimur, sunt differentiæ moralis actus. Differentiæ autem per se dividunt genus, secundum Philosophum, in 7 Metaph., text. 43. Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod *bonum* et *malum* accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. contra Mendacium, cap. 7, parum ante med., quod *quædam sunt quæ nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri.*

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. præc., in exteriori actu potest considerari *duplex* bonitas vel malitia; — *una* secundum debitam materiam et circumstantias; — *alia* secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem quæ est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione; et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.

Est autem considerandum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 6, ad 1, ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex objecto proprio et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed **non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus bonitate voluntatis, quæ est ex intentione finis. — Sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.**

Ad primum ergo dicendum quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem et ex actu volito et ex fine intento.

Ad secundum dicendum quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum quod voluntarium dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt et ratione; et ideo circa utrosque actus potest esse differentia *boni* et *mali.*

ART. 2. — In proœmio quæst. 18 diximus quosdam philosophos moralitatem vel in sola voluntate populi, vel in utilitate, vel in voluptate, vel in facto, etc... Vide etiam ibi propositiones quas in *Syllabo* Pius IX damnavit.

(1) Vulgata : *neque arbor mala bonos fructus facere.*

Articulus III

Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus.

Inf., art. 4, ad 2,

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis et exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva vel appetitiva; actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus; actus autem est subjectum bonitatis vel malitiæ; non potest autem esse idem accidens in diversis subjectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actus.

2. Præterea, virtus est *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, in princ. Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis imperata, ut patet in princ. 2 Ethic., cap. 1. Ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentiæ imperantis, et alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentiæ imperatæ.

3. Præterea, causa et effectus idem esse non possunt: nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

ART. 3. — In titulo, quæstio est de identitate numerali. — In corp. adverte quod dupliciter aliqua accidentia distinguuntur numero, scilicet vel propter numerationem subjecti, ut albedo in Socrate et Platone; vel propter numerationem essentiæ, ut albedo et dulcedo in eodem pomo. Et propterea littera intendens quod utraque bonitas est intus, et utraque extra, et ponens quod uterque actus est unus actus in genere moris, vel quod quandoque sit una numerositate subjecti et essentiæ, quandoque duæ numerositate essentiæ non subjecti, quia uterque actus est unum subjectum numero. — Adverte etiam quod hinc expresse habes (ut resp ad 3 manifestat) quod derivatio bonitatis vel malitiæ ex actu in actum, non est formalis, sed denominativa tantum (Cajetanus).

— Sed contra est quod supra ostensum est, quæst. 18, art. 6, quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali fit unum. Ergo est una bonitas actus interioris et exterioris.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 17, art. 4, et quæst. 18, art. 6, ad 3, actus interior voluntatis, et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum qui est unus subjecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiæ, et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum quod **quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actus et exterioris, quandoque alia et alia.**

Sicut enim dictum est quæst. 18, art. 6, prædictæ duæ bonitates vel malitiæ, scilicet interioris et exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona quod est sanativa; unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum, sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis præter hoc quod est sanativa.

Sic ergo dicendum quod, quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas et malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. — Cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia; ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiæ et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est, art. 1 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod actus interior et exterior sunt diversi secundum genus naturæ; sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 4.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in 6 Ethic., cap. 12, parum a princ., virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem, et propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum quod, quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque: sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero: sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinæ et urinæ quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

ARTICULUS IV

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem.

Inf., quæst 24, art. 3, corp.; et 2-2, quæst. 76, art. 4, ad 2; et 2 Sent., dist. 4, art. 3; et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus, super Matth., hom. 19, parum a princ.: *Voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo.* Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo judicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quia justus est Deus. Sed *malum* vel *bonum* magis est æstimandum secundum judicium Dei, quam secundum judicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

2. Præterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus, ut dictum est art. præc. Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

3. Præterea, tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur a bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est art. præc. Non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

— Sed contra, omne agens intendit consequi bonum, et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere; quod est inconveniens.

RESPONDEO dicendum quod, **si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex**

ART. 4. — In titulo adverte quod hic directe quæritur de actu exteriori, ut est in rerum natura.

bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel pejorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere *tripliciter :* — uno modo secundum *numerum :* puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit ; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum. — Alio modo quantum ad *extensionem :* puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit ; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat, manifestum est quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo ; et secundum hoc est pejor vel melior. — Tertio secundum *intensionem :* sunt enim quidam actus exteriores qui in quantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel pejor.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis ; et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis : quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum.

Unde non est perfecta voluntas nisi sit talis quæ opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur, si posset, **defectus perfectionis, qui est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius.** Involuntarium autem, sicut non meretur pœnam vel præmium in operando bonum aut malum, **ita non tollit aliquid de præmio vel de pœna,** si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

Ad primum ergo dicendum quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a bonitate finis. Sed bonitas actus exterioris quam habet a materia et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quæ est ex fine ; non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito ; sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa ejus, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst.

Et per hoc etiam patet solutio *ad tertium.*

ARTICULUS V

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum.

Inf., quæst. 73, art. 8 ; et Mal. quæst. 1, art. 3, ad 15, et quæst. 3, art. 10, ad 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus. Effectus enim virtute præexistit in causa. Sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas. Ergo virtute præexistunt in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem judicatur bonum vel malum nam virtus est quæ *bonum facit habentem,* ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, in princ. Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

2. Præterea, bona quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione doctoris. Sed hujusmodi bona redundant ad meritum prædicatoris, ut patet per id quod dicitur Philipp., 4, 1 : *Fratres mei charissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea.* Ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

3. Præterea, pœna non additur nisi crescente culpa ; unde dicitur Deuter., 25, 2 : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed ex eventu sequente additur ad pœnam ; dicitur enim Exod., 21, 29, quod *si bos fuerit cornupeta ab heri et nudiustertius, et contestati sunt dominum ejus, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem, et bos lapidibus obruetur, et dominum illius* (1) *occident.* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

4. Præterea, si aliquis ingerat causam mortis, percutiendo vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

— Sed contra, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus :

ART. 5. — In titulo, nota duos terminos : *Eventus* enim commune vocabulum ad effectum per se et per accidens, significat id quod quomodolibet ex actione provenit. *Addere* vero præsupponit id cui additur et ad augmentum spectat. Unde addere ad malitiam præsupponit malitiam in actu, et addere ad bonitatem præsupponit bonitatem in eadem. Unde non quæritur hic an actus ex eventu reddatur malus, vel bonus ; sed an actus malus ex malo eventu reddatur pejor, et bonus ex bono eventu melior. Prima enim quæstio jam soluta est, cum determinatum est unde actus moralis et unde actus voluntatis sit bonus vel malus, scilicet ex fine, objecto, etc. (Cajetanus). — In conclus. intellige quod hic B. Thomas *præcogitatum* sumit, ut idem valeat quod *volitum* et *intentum.*

(1) Vulgata :... *ejus*...

puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam facit; et similiter, si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Respondeo dicendum quod eventus sequens aut est præcogitatus, aut non. — **Si est præcogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam actus**: cum enim aliquis cogitat quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata.

Si autem eventus sequens non sit præcogitatus, tunc distinguendum est: quia, si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi, et pejorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. — **Si vero per accidens et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus.** Non enim datur judicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum quod virtus causæ existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum quod bona quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris sicut effectus per se: unde redundat ad præmium prædicatoris, et præcipue quando sunt præintenta.

Ad tertium dicendum quod eventus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum ponitur ut præcogitatus, et ideo imputatur ad pœnam.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet si irregularitas sequeretur culpam; non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

Articulus vi

Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

Inf., quæst. 72, art. 6, corp.; et 2-2, quæst. 99, art. 2, ad 2, et art. 3, ad 2; et 2 Sent., dist. 40, art. 4; et Mal. quæst. 2, art. 4; et Ver. quæst. 1, art. 4, corp., et quæst. 2, art. 3, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus. Motus enim est unus, qui est continuus, ut dicitur in 5 Physic., text. 39 et 40. Sed unus motus continuus potest esse bonus et malus: puta si aliquis continue ad ecclesiam vadens primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

2. Præterea, secundum Philosophum, in 3 Phys., text. 20 et 21, *actio et passio sunt unus actus*. Sed potest esse passio bona, sicut Christi, et actio mala, sicut Judæorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

3. Præterea, cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, et sic sit bona; et ex voluntate mala servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

— Sed contra, contraria non possunt esse in eodem. Sed *bonum* et *malum* sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus: sicut superficies continua est una secundum quod consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba et partim nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris; sicut et e converso, ut dictum est art. 3 hujus quæst. Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturæ; potest tamen non contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium. — **Si ergo accipitur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali; — si tamen sit unus unitate naturæ, et non unitate moris, potest esse bonus et malus.**

Ad primum ergo dicendum quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturæ, non est tamen unus unitate moris.

Ad secundum dicendum quod actio et passio pertinent ad genus moris, in quantum habent rationem voluntarii; et ideo, secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntariæ, secundum hoc sunt duæ moraliter; et potest ex una parte inesse *bonum*, et ex alia *malum*.

Ad tertium dicendum quod actus servi, in quantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum in quantum procedit ex mandato domini; unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

Art. 6. — Adverte quod non dicit Auctor eumdem numero actum voluntatis non posse esse successive bonum et malum, sed dicit eumdem numero actum in genere moris. Actus enim voluntatis, secundum se est in genere naturæ, et secundum suas conditiones in genere moris (Cajet.).

QUÆSTIO XXI

DE IIS QUÆ CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS VEL MALITIÆ. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati ; 2° utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis ; 3° utrum habeat rationem meriti vel demeriti ; 4° utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Mal. quæst. 2, art 2, ad. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus, in quantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in 2 Physic., text. 82. Monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ; ea autem quæ sunt secundum artem et rationem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

2. Præterea, peccatum, ut dicitur in 2 Physic., loc. cit., accidit in natura et arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura vel arte. Sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, et ejus prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Præterea, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset *malum*, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum : nam pœna, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

— Sed contra, bonitas actus humani, ut supra ostensum est, quæst. 19, art. 4, principaliter dependet a lege æterna ; et per consequens malitia ejus in hoc consistit quod discordat a lege æterna. Sed hoc facit rationem peccati : dicit enim Augustinus, 22 contra Faustum, cap. 27, in princ., quod *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* Ergo actus humanus ex hoc quod est malus habet rationem peccati.

RESPONDEO dicendum quod *malum* in plus est quam *peccatum*, sicut et *bonum* in plus est quam *rectum:* quælibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali; sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur : quæ quidem regula in his quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem; quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

In his vero quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana ; regula autem suprema est lex æterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis æternæ, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis, quæst. 19, art. 3 et 4, quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis æternæ, et omnis actus bonus concordat rationi et legi æternæ. Unde sequitur quod **actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.**

Ad primum ergo dicendum quod monstra dicuntur esse peccata, in quantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente.

Ad secundum dicendum quod *duplex* est finis, scilicet *ultimus* et *propinquus.* In peccato autem naturæ deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non autem deficit a quocumque fine proximo: operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fine intento ; quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est ultimus finis; licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam, cum ipsa intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

Ad tertium dicendum quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum; et ideo ratio peccati, quæ consistit in deviatione ab ordine

---

QUÆST. 21.— Postquam de bonitate et malitia actuum humanorum disseruit, quædam considerat, quæ illis possunt attribui secundum quod sunt tales, hoc est, boni vel mali moraliter, et quæ ratione bonitatis vel malitiæ ipsos quodammodo consequuntur instar quorumdum proprietatum. Sunt autem hæc tria : 1. esse rectum vel peccatum ; 2. esse laudabilem vel culpabilem ; 3. esse meritorium vel demeritorium.

ART. 1. — Nota quod in S. Script. boni merito vocantur *recti*, et mali, *peccatores*. Is., 26, 7 ; 2 Paral., 31, 20 ; Ps. 31, 11, et 72, 1, et 93, 15, et 63, 11, et 106. 42, et 111, 2.— In q. 2, *de Malo*, art. 2, docuit hæc tria, *malum, peccatum* et *culpam,* se habere ut magis et minus commune.

ad finem, proprie consistit in actu. Sed pœna respicit personam peccantem, ut in primo dictum est, quæst. 48, art. 5, ad 4, et art. 6, ad 3.

ARTICULUS II

Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

3 Sent., dist. 24, art. 1, quæst. 2, corp.; et 41, dist. 16, quæst 3, art. 2, quæst. 1, ad 1, et quæst. 6, art. 2, ad 3; et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his quæ aguntur a natura, ut dicitur in 2 Phys., text. 82. Sed tamen ea quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia nec culpabilia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5. Ergo actus humanus, ex hoc quod est malus vel peccatum, non habet rationem culpæ, et per consequens non ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Præterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis: quia, ut dicitur in 2 Physic., text. 82, *peccat grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem.* Sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquid malum facit, quia ad industriam artificis pertinet quod possit et bonum opus facere, et malum, cum voluerit. Ergo videtur quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Præterea, Dyonisius dicit in 4 cap. de div. Nomin., part. 4, lect. 22, quod *malum est infirmum et impotens.* Sed infirmitas vel impotentia vel tollit vel diminuit rationem culpæ. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, 1 Ethic., cap. 12 et 7, Magn. Moral., cap. 19, quod *laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem vel culpabilia opera contraria.* Sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quæ *bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit,* ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6: unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

RESPONDEO dicendum quod sicut *malum* est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa, ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti; nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus.

Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supra dictis patet, quæst. 1, art. 1 et 2. Unde relinquitur quod **bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpæ,** in quibus idem est *malum, peccatum* et *culpa.*

Ad primum ergo dicendum quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad unum; et ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum quod ratio aliter se habet in artificialibus, et aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est art. 1 hujus quæst., in actu artis contingit *dupliciter* esse peccatum: — *uno* modo per deviationem a fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium arti, puta si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere malum, faciat bonum; — *alio* modo per deviationem a fine communi humanæ vitæ, et hoc modo dicitur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur (1). Sed hoc peccatum non est proprium artificis, in quantum artifex, sed in quantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex in quantum artifex; sed ex secundo culpatur homo, in quantum homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ; et ideo culpatur ex tali peccato homo, et in quantum est homo, et in quantum moralis est. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, circ. fin., quod *in arte volens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minus;* sicut et in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

Ad tertium dicendum quod illa infirmitas quæ est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis; et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

ART. 2. — Inde in Script. justi laude digni dicuntur: Prov., 31, 28; Eccli., 39, 9, etc., et 44, 1, etc. Ps. 63, 11.

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. atque editi passim. — Edit. Rom.: *Etiamsi intendat facere malum opus, et faciat per hoc ut alius decipiatur.*

Articulus III

Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti.

2 Sent., dist. 40, art. 5; et 4. dist. 16, quæst. 3, art. 1, ad 1; et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti vel demeriti propter suam bonitatem vel malitiam. Meritum enim et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his quæ ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

2. Præterea, nullus meretur pœnam vel præmium ex hoc quod disponit ut vult de eo cujus est dominus: sicut si homo destruat rem suam, non punitur sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur pœnam vel præmium.

3. Præterea, ex hoc quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio, et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum, et perfectio agentis; actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum, vel bonum, meretur, vel demeretur.

— Sed contra est quod dicitur Isa., 3, 10 : *Dicite justo, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Væ impio in malum, retributio enim manuum ejus fiet ei.*

Respondeo dicendum quod *meritum* et *demeritum* dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum justitiam. Retributio autem secundum justitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem; sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. **Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti**: — *uno* modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam juvat vel offendit; — *alio* modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio.

Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus collegii partibus.

Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii; licet non debeatur ei retributio, in quantum est bonum vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti, nisi forte a seipso, secundum quamdam similitudinem, prout est justitia hominis ad seipsum.

Sic igitur patet quod **actus bonus vel malus habet** rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem; **rationem** vero **meriti et demeriti secundum retributionem justitiæ ad alterum.**

Ad primum ergo dicendum quod quandoque actus hominis boni vel mali, licet non ordinentur ad bonum vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, in quantum est alterius, scilicet communitatis, cujus est pars, meretur aliquid vel demeretur, in quantum actus suos bene vel male disponit; sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispensat.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est in corp. art.

Art. 3. — In le Concil. Trident. definivit, Sess. 6, can. 32 : « Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, etc., anat. sit. » — In hoc art. et seq. non agitur præcise de merito vitæ æternæ, aut pœnæ sempiternæ ; sed generaliter, prout dicitur meritum, omne id quod facit aliquam mercedem aliquo modo debitam, sive temporalem, sive æternam. Nota etiam dignitatem præmii esse aliud a dignitate laudis; cum opera justorum sint laude digna neque tamen jam aliquid mereantur (Sylvius).

Articulus IV

Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Heb. 6, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus hominis bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum: quia, ut dictum est art. præc., meritum et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati. Sed bonus actus hominis vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei; dicitur enim Job., 35, 6 : *Si peccaveris, quid ei nocebis?... Porro si juste egeris, quid donabis ei?* Ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

2. Præterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinæ virtutis principaliter ipsum moventis : unde dicitur Isa., 10, 15 : *Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur?* ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo, bene agendo vel male, non meretur vel demeretur apud Deum.

3. Præterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, in quantum ordinatur ad alterum. Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

— Sed contra est quod dicitur Eccle. ult., 14 : *Cuncta quæ fiunt adducet Deus in judicium (1), sive bonum sive malum.* Sed judicium importat retributionem, respectu cujus meritum vel demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum *vel* ratione ejus, *vel* ratione communitatis. **Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.** — Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus hominis finis ; est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est, quæst. 19, art. 10: unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. — Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, præcipue habet curam boni communis ; unde ad eum pertinet retribuere pro his quæ bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est, quæst. 103, art. 6, et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum ; alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire ; sed tamen homo, in quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur (1) quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet, quæst. 10, art. 4, et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua ; et ideo non oportet quod quilibet ejus actus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum ; et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

(1) Vulgata :... *in judicium, pro omni errato, sive bonum, sive malum illud sit.*

(1) Al., *excludit.*

De Passionibus

QUÆSTIO XXII

DE SUBJECTO PASSIONUM ANIMÆ. — *In tres articulos divisa.*

Post hoc considerandum est de passionibus animæ, — et primo in generali ; — secundo in speciali.

In generali autem quatuor occurrunt circa eas consideranda : — primo quidem, de subjecto earum ; — secundo, de differentia earum ; — tertio, de comparatione earum ad invicem ; — quarto, de malitia et bonitate ipsarum.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum aliqua passio sit in anima ; 2° utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva ; 3° utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum aliqua passio sit in anima

3 Sent., dist. 15, quæst. 11, art. 1 ; et Ver. quæst. 26, art. 1, et 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium

QUÆSTIO 22.— A quæst. 6 usque ad præsentem, actum fuit de actibus homini propriis. Nunc S. Thomas aggreditur hos actus qui secundum se sunt homini aliisque animalibus communes, et vocari solent animæ passiones (Sylvius).

ART. 1. — Passio, prout hic de illa sermo est, definitur esse motus appetitivæ virtutis sensibilis ob imaginationem boni vel mali (art. 3, *sed cont.*). Dicitur passio cum sit actus, quia iste actus natus est causare transmutationem in dispositione naturali corporis ; quæ transmutatio infert passionem, quatenus subjectum patitur amittendo aliquid. Unde in definitione ponitur *motus*, id est, actus seu operatio.

materiæ. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in primo habitum est, quæst. 75, art. 5. Ergo nulla passio est in anima.

2. Præterea, passio est motus, ut dicitur in 3 Physic., text. 19 et seq. Sed anima non movetur, ut probatur in 1 de Anima, text. 36 et seq. Ergo passio non est in anima.

3. Præterea, passio est via in corruptionem : nam *omnis passio magis facta abjicit a substantia*, ut dicitur in lib. 6 Topic., cap. 2, in explic. loci 19. Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 7, 5 : *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris*. Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo et *passiones*, quæ dicuntur *peccatorum*, sunt in anima.

RESPONDEO dicendum quod pati dicitur *tripliciter* : *uno* modo communiter, secundum quod omne *recipere* est *pati*, etiamsi nihil abjiciatur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quam pati. — *Alio* modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter : quandoque enim abjicitur id quod non est conveniens rei; sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, ægritudine abjecta. — *Alio* modo, quando e converso contingit, sicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abjecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in 1 de Generatione, text. 18, dicitur quod, quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid; e converso autem, quando ex nobiliori ignobilius generatur.

Et **his tribus modis contingit esse in anima passionem**. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam *pati*. Passio autem cum abjectione non est nisi secundum transmutationem corporalem : unde **passio proprie dicta non potest competere animæ nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur**. Sed in hoc est diversitas : nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius : unde tristitia magis proprie est passio quam lætitia.

Ad primum ergo dicendum quod *pati*, secundum quod est cum abjectione et transmutatione, proprium est materiæ : unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed *pati*, prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiæ, sed potest esse cujuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere, et secundum quod intelligere *pati* est, ut dicitur in 3 de Anima, text. 2.

Ad secundum dicendum quod pati et moveri, etsi non conveniat animæ per se, convenit tamen ei per accidens, ut in 1 de Anima, loc. cit. in arg., dicitur.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de passione quæ est cum transmutatione ad deterius; et hujusmodi passio animæ convenire non potest nisi per accidens; per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

ARTICULUS II

Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva.

Inf., quæst. 41, art. 1, corp.; et 3 Sent., quæst. 15, art. 4, corp.; et Ver. quæst. 26, art. 3, corp., et ad 18; et Dio. cap. 2, lect. 5; et 2 Ethic., lect. 6, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod passio magis sit in parte animæ apprehensiva quam in parte appetitiva. *Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum quæ sunt in genere illo, et causa aliorum*, ut dicitur in 2 Metaph., text. 4. Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva : non enim patitur pars appetitiva, nisi passione præcedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

2. Præterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum : actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animæ fit proprie loquendo secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 9 de Civ. Dei, cap. 4, in princ., quod *motus animi quos Græci πάθη, nostri autem, sicut Cicero, « perturbationes », quidam « affectiones » vel « affectus », quidam vero, sicut in Græco habetur, expressius « passiones » vocant*. Ex quo patet quod passiones animæ sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam dictum est art. præc., nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appeti-

tivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt : unde Philosophus dicit in 6 Metaph., text. 8, quod *bonum* et *malum*, quæ sunt objecta appetitivæ potentiæ, *sunt in ipsis rebus*. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei quam in se habet vel recipit secundum proprium modum (1) : unde et ibidem dicitur, quod *verum* et *falsum*, quæ ad cognitionem pertinent, *non sunt in rebus, sed in mente*. Unde patet quod **ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.**

Ad primum ergo dicendum quod intensio e converso se habet in his quæ pertinent ad perfectionem, et in his quæ pertinent ad defectum. Nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium; cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum : sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum ; cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio, non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio privationis et defectus consistit; et ideo quanto magis recedit a primo, tanto est minus intensum; et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicujus, secundum quod est in potentia. Unde in his quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ et passionis; in aliis autem consequenter plus : et sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus ; et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout est in seipsa : per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum quod, sicut in 1 dictum est, quæst. 78, art. 3, *dupliciter* organum animæ potest transmutari : — *uno modo* transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei; et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ : sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. — Est autem et *alia* naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur; et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ, puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio : unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi, sicut dicitur quod ira est *accensio sanguinis circa cor*. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ, quam in actu sensitivæ virtutis apprehensivæ, licet utraque sit actus organi corporalis.

(1) Al., *motum*.

ARTICULUS III

Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo, quam intellectivo qui dicitur voluntas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius, 2 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 4, quod *Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina*. Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cujus objectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed objectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam objectum appetitus sensitivi, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

3. Præterea, gaudium et amor passiones quædam esse dicuntur. Sed hæc inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo; alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

— Sed contra est quod dicit Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, describens animales passiones : *Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali;* et aliter : *Passio est motus irrationalis animæ per suspicionem* (1) *boni et mali.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam dictum est art. 1 hujus quæst., et art. 2, ad 3, passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur

(1) Ita Mss. cum Nicolaio. — Edit., *per susceptionem*. — Damascenus, *ob boni vel mali opinionem*.

aliqua transmutatio corporalis, quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet quod **ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi**, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas, in arg. *Sed cont.*

Ad primum ergo dicendum quod *passio divinorum* ibi dicitur affectio ad divina, et conjunctio ad ipsa per amorem; quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis, quia quæ sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo objectum appetitus intellectivi sit magis activum quam objectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad tertium dicendum quod amor, et gaudium, et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo, vel angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus, 9 de Civ. Dei, cap. 5, in fin. : *Sancti angeli et sine ira puniunt, et sine miseriæ compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanæ etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

QUÆSTIO XXIII

DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de passionum differentia ab invicem; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum passiones quæ sunt in concupiscibili sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili; 2° utrum contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni et mali; 3° utrum sit aliqua passio non habens contrarium; 4° utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ ad invicem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum passiones quæ sunt in concupiscibili, sunt diversæ ab his quæ sunt in irascibili.

Ver. quæst. 26, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod passiones eædem sint in irascibili et in concupiscibili. Dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 5, circ. princ., quod passiones animæ sunt quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili; non ergo sunt aliæ in irascibili et aliæ in concupiscibili.

2. Præterea, super illud Matth. 13 : *Simile est regnum cœlorum fermento*, etc., dicit Glossa (ordinaria Hieronymi) : *In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum.* Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, qui contrariatur, ut dicitur in 2 Topic., cap. 3, loc. 25. Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

3. Præterea, passiones et actus differunt specie secundum objecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem objecta sunt, scilicet *bonum* et *malum*. Ergo eædem passiones sunt irascibilis et concupiscibilis.

— Sed contra, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duæ potentiæ dividentes appetitum sensitivum, ut in primo dictum est, quæst. 81, art. 2. Ergo cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 2, passiones quæ sunt in irascibili, erunt aliæ secundum speciem a passionibus quæ sunt in concupiscibili.

RESPONDEO dicendum quod **passiones quæ sunt in irascibili et in concupiscibili differunt specie**. Cum enim diversæ potentiæ habeant diversa objecta, ut in primo dictum est, quæst. 77, art. 3, necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa objecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt : major enim differentia objecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiæ materiæ, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materia, ita in actibus animæ actus ad diversas potentias pertinentes sunt non solum specie, sed etiam genere diversi; actus autem vel passiones respicientes diversa objecta specialia comprehensa sub uno communi objecto unius potentiæ, differunt sicut species illius generis.

Ad cognoscendum ergo quæ passiones sunt in irascibili et quæ in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentiæ. Dictum est autem in primo, quæst. 81, art. 2, quod objectum potentiæ concupiscibilis est *bonum* vel *malum* sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. — Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod hujusmodi bonum, vel fugiendo aliquod hujusmodi malum, in quantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potesta-

---

ART. 1. — *Ad* 1m. S. Doctor in 1 parte, q. 81, art. 2, dicit : « Omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur : sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in lætitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis ».

tem animalis, ideo ipsum *bonum* vel *malum*, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est objectum irascibilis. — Quæcumque ergo passiones respiciunt absolute *bonum* vel *malum*, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia; — quæcumque vero passiones respiciunt *bonum* vel *malum* sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia et timor, spes et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in primo dictum est, quæst. 81, art. 2, ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum objectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis; et secundum hoc etiam passiones quæ sunt in irascibili, consequuntur gaudium et tristitia (1), quæ sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum quod odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quæ proprie competit concupiscibili, sed propter impugnationem, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad tertium dicendum quod bonum, in quantum est delectabile, movet concupiscibilem; sed si bonum habeat quamdam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quæ in id tenderet; et ratio est eadem de malis; et hæc potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

Articulus II

Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali.

Inf., quæst. 40, art. 4, et quæst. 45, art. 1, 2; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 3, corp.; et Ver quæst. 26, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est art. præc., ad 1. Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*, sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Præterea, passiones differunt secundum objecta, sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus, nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in 5 Physic., text. 49. Ergo neque in passionibus est contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem objectorum. Objectum autem appetitus est *bonum* vel *malum*. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*.

3. Præterea, omnis passio animæ attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit in 6 de Naturalibus. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali; quia sicut *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1 Ethic., in princ., ita *malum est quod omnia fugiunt*. Ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse nisi secundum *bonum* et *malum*.

— Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in 3 Ethic., cap. 7. Sed timor et audacia non differunt secundum *bonum* et *malum*, quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem *boni* et *mali*.

Respondeo dicendum quod passio quidam motus est, ut dicitur in 3 Physic., text. 19 et seq. Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem *duplex* contrarietas in mutationibus et motibus, ut dicitur in 5 Physic., text. 47, 48 et 49. — *Una* quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino; quæ quidem contrarietas est proprie mutationum, id est, generationis, quæ est mutatio ad esse, et corruptionis, quæ est mutatio ab esse. — *Alia* autem secundum contrarietatem terminorum, quæ proprie est contrarietas motuum: sicut dealbatio, quæ est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animæ *duplex* contrarietas invenitur: — *una* quidem secundum contrarietatem objectorum, scilicet *boni* et *mali*; — *alia* vero secundum accessum et recessum ab eodem termino.

In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ scilicet est secundum objecta; in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cujus ratio est quia objectum concupiscibilis, ut supra dictum est, art. præc., est *bonum* vel *malum sensibile* absolute. Bonum autem, in quantum bonum, non potest esse terminus ut *a quo*, sed solum ut *ad quem*, quia nihil refugit bonum, in quantum bonum, sed omnia appetunt ipsum; similiter nihil appetit malum, in quantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum; et propter hoc malum non habet rationem termini *ad quem*, sed solum termini *a quo*. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni est *ut in ipsum*, sicut amor, desiderium et gaudium: omnis vero passio respectu mali est *ut ab ipso*, sicut odium, fuga, seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum

(1) Ita edit. Rom. — Al., *consequuntur gaudium et tristitiam.*

ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est *sensibile bonum* vel *malum*, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra dictum est, art. præc. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, in quantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, in quantum est arduum et difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem, ut videtur, in quantum est malum; et hoc pertinet ad passionem timoris. Habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subjectionem mali; et sic tendit in ipsum audacia. **Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali (sicut inter spem et timorem); et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino (sicut inter audaciam et timorem).**

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus III

Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnis passio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animæ vel est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut supra dictum est art. præc. Sed utræque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

2. Præterea, omnis passio animæ habet *bonum* vel *malum* pro objecto; quæ sunt objecta universaliter appetitivæ partis. Sed passioni cujus objectum est *bonum*, opponitur passio cujus objectum est *malum*. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Præterea, omnis passio animæ est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est art. præc. Sed cuilibet accessui contratrariatur recessus, et e converso. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

— Sed contra, ira est quædam passio animæ. Sed nulla passio contraria ponitur iræ, ut patet in 4 Ethic., cap. 5, parum a princ. Ergo non omnis passio habet contrarium.

Respondeo dicendum quod **singulare est in passione iræ quod non potest habere contrarium neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali.** Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente; ad cujus præsentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio concupiscibilis; aut habet motum ad invadendum malum læsivum, quod pertinet ad iram; motum autem ad fugiendum habere non potest, quia jam malum ponitur præsens vel præteritum; et sic motui iræ non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus et recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali, quia malo jam injacenti opponitur bonum jam adeptum, quod jam non potest habere rationem ardui vel difficilis; nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde **motus iræ non potest habere aliquem motum animæ contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio a motu**, sicut Philosophus dicit in sua Rhetorica, lib. 2, cap. 3, in princ., quod *mitescere opponitur ei quod est irasci;* quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus IV

Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia non contrariæ ad invicem

Inf., quæst. 25, art. 3 et 4, corp.; et 2 Ethic., lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariæ ad invicem. Passiones enim animæ differunt secundum objecta. Objecta autem passionum animæ sunt *bonum* et *malum*, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullæ passiones ejusdem potentiæ non habentes contrarietatem ad invicem differunt specie.

2. Præterea, differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in 10 Metaph., text. 24. Ergo passiones ejusdem potentiæ quæ non sunt contrariæ, non differunt specie.

3. Præterea, cum omnis passio animæ consistat in accessu vel recessu ad *bonum* vel *malum*, necesse videtur quod omnis differentia passionum animæ sit vel secundum differentiam boni et mali, vel secundum differentiam accessus et recessus, vel secundum majorem vel minorem accessum et recessum (1). Sed primæ duæ differentiæ inducunt contrarietatem in passionibus animæ, ut dictum est art. 2 hujus quæst.; tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitæ species passionum animæ. Ergo non potest esse quod passiones ejusdem potentiæ animæ differant specie, et non sint contrariæ.

— Sed contra, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili; nec tamen contrariantur

(1) Ita Theologi et posteriores editiones ex cod. Camer. Cod. Alcan. et edit. Rom., *boni vel mali... accessus, vel recessus... accessum, vel recessum.*

ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquæ passiones ejusdem potentiæ quæ differunt specie, nec sunt contrariæ.

RESPONDEO dicendum quod **passiones differunt secundum activa, quæ sunt objecta passionum animæ.** Differentia autem activorum potest attendi dupliciter : *uno* modo secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; *alio* modo secundum diversam virtutem activam.

Diversitas autem activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. — Nam primo quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat : sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem, vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. — Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. — Tertio dat ei quiescere, in locum cum pervenerit, quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis.

In motibus autem appetitivæ partis, *bonum* habet quasi virtutem attractivam, *malum* autem virtutem repulsivam. — Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ ; et ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. — Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quamdam in ipso bono adepto ; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia.

In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolute respicit *bonum* vel *malum;* et respectu boni nondum adepti est spes et desperatio; respectu autem mali nondum injacentis est timor et audacia ; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, ut supra dictum est, art. præc., sed ex malo jam injacenti sequitur passio iræ.

Sic igitur patet quod **in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. — Similiter in irascibili sunt tres : scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. — Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animæ passiones continentur.**

Et per hoc patet responsio *ab objecta.*

QUÆSTIO XXIV

DE BONO ET MALO IN ANIMÆ PASSIONIBUS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animæ ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri ; 2° utrum omnis passio animæ sit mala moraliter; 3° utrum omnis passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus ; 4° utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

Inf., quæst. 59, art. 1, corp., et ad 2 ; et 2-2, quæst. 35, art. 1, ad. 1 ; et 2 Sent., dist. 36, art. 2 ; Mal. quæst. 10, art. 1, ad 1, et quæst. 12, art. 2, ad 1, et art. 3, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio animæ sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis; *mores enim proprie dicuntur humani*, ut Ambrosius dicit super Lucam, in præfat., prope finem. Sed passiones non sunt propriæ hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animæ est bona vel mala moraliter.

2. Præterea, *bonum vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 4, lect. 21. Sed passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 3. Ergo non pertinent ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Præterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 5, quod *passionibus neque laudamur neque vituperamur.* Sed secundum bona et mala moralia laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonæ vel malæ moraliter.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 14

QUÆST. 24. — Quia superius tractatum fuit de actibus propriis hominis, modo vero de communibus, ideo duo tractatus de bonitate et malitia morali actuum extra voluntatem oportuit facere. Et superius quidem quoad actus proprios homini ; nunc vero quoad actus communes homini et aliis, quales sunt passiones, quæ voluntariæ dupliciter sunt, sicut alii exteriores actus, ut in calce corp. art. 1 dicitur. Quod intellige secundum doctrinam superius datam, quod scilicet tunc imputatur, quando potest et debet eam prohibere et non prohibet (Cajetanus).

de Civ. Dei, cap. 7, a med., et cap. 9, in princ., de passionibus animæ loquens : *Mala sunt ista, si malus est amor ; bona, si bonus.*

RESPONDEO dicendum quod passiones animæ *dupliciter* possunt considerari : — *uno* modo, secundum se ; — *alio* modo, secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis. — **Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus ; sic non est in eis bonum vel malum morale,** quod dependet a ratione, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 3. — **Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale.** Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora ; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii : unde multo magis et ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter. Dicuntur autem voluntariæ — vel ex eo quod a voluntate imperantur, — vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum quod istæ passiones secundum se consideratæ sunt communes hominibus et animalibus aliis ; sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriæ hominibus.

Ad secundum dicendum quod etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur rationales secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 13.

Ad tertium dicendum quod Philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas ; sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles, secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit : *Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter*, id est, secundum rationem vel præter rationem.

ARTICULUS II

Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.

Infra, quæst. 59, art. 2 et 3 ; et 2-2, quæst. 123, art. 10, corp. ; et Mal. quæst. 2, art. 1, corp. ; et 1 Ethic., lect. 16, et 2, lect. 3 ; et 7 Phys., lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes passiones animæ sunt malæ moraliter. Dicit enim Augustinus, 9 de Civ. Dei, cap. 4, in princ., et lib. 14, cap. 8, quod *passiones animæ quidam vocant morbos vel perturbationes animæ.* Sed omnis morbus vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod (1) *operatio quidem quæ secundum naturam motus est, passio vero quæ præter naturam.* Sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati et mali moralis : unde ipse alibi dicit, lib. 2, cap. 4, quod *diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam.* Ergo hujusmodi passiones sunt malæ moraliter,

3. Præterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed hujusmodi passiones inducunt ad peccatum : unde Rom. 7 dicuntur *passiones peccatorum.* Ergo videtur quod sint malæ moraliter.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 9, parum a princ., quod *rectus amor omnes istas affectiones rectas habet : metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.*

RESPONDEO dicendum quod circa hanc quæstionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum : nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas ; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quæ quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum : unde nec discernebant passiones animæ a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animæ sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo ; sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in 3 lib. de Tusculanis Quæstionibus, parum a princ., omnes passiones vocat *animæ morbos*, ex quo argumentatur quod qui morbosi sunt, sani non sunt ; et qui sani non sunt, insipientes sunt : unde insipientes *insanos* dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi *passiones* vocant. Unde **eas bonas æstimant, cum sunt a ratione moderatæ ; malas autem, cum sunt præter moderationem rationis.** Ex quo patet quod Tullius, in eodem libro, Peripateti-

---

ART. 2. — Confirmatur doctrina artic. ex S. August. : « Ipse Christus nullum habens peccatum adhibuit passiones, ubi eas adhibendas esse judicavit » ; etenim fuit tristis, iratus, etc. — Nota *in corp.* : terminus *moderationis* non est accipiendus secundum intensionem aut remissionem præcise, sed de moderatione intra terminos legis divinæ ac rectæ rationis (Sylvius). — *In resp. ad* 2m. : Per *systolen* intelligitur constrictio cordis, et per *diastolen* ejus dilatatio ; quæ verba apud medicos usurpantur ad cordis motus designandum.

(1) Damascenus juxta editionem Lequieni : *Actio enim, motus est naturæ consentaneus ; passio, motus præter naturam.*

corum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod omne malum etiam mediocre vitandum est : nam, sicut corpus etiam mediocriter ægrum, sanum non est, sic ista mediocritas morborum vel passionum animæ sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod in omni passione animæ additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, in quantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolen aut diastolen : et secundum hoc habet passionis rationem; tamen non oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum quod passiones animæ, in quantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; in quantum autem sunt ordinatæ a ratione, pertinent ad virtutem.

Articulus III

Utrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus.

Inf., quæst. 77, art. 6 ; et Ver. quæst. 26, art. 7 ; et Mal. quæst. 3, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio quæcumque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit judicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit judicium rationis; dicit enim Sallustius in Catilinario, in princ. orat. Cæsaris : *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, et amicitia atque misericordia vacuos esse decet.* Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Præterea, actus hominis quanto est Deo similior, tanto est melior; unde dicit Apostolus, Eph. 5, 1 : *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi.* Sed Deus et sancti angeli *puniunt sine ira, sine miseriæ compassione subveniunt,* ut Aug. dicit in 9 de Civ. Dei, cap. 5, circ. fin. Ergo est melius hujusmodi opera agere sine passione animæ quam cum passione.

3. Præterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem : minus enim peccat qui peccat ex passione quam qui peccat ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur cum passione, quam qui operatur sine passione (1).

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 9 de Civit. Dei, loc. cit., quod *passio misericordiæ rationi deservit, quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti.* Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animæ non diminuit bonum moris.

Respondeo dicendum quod Stoici, sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem : omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus *passiones animæ* solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 7, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu, ita etiam **ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum,** secundum illud quod in Psalm. 83, 3, dicitur : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum,* ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo.

Ad primum ergo dicendum quod passiones animæ *dupliciter* se possunt habere ad judicium rationis : — *uno* modo *antecedenter;* et sic, cum obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem : laudabilius enim est quod ex judicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiæ. — *Alio* modo se habent *consequenter,* et hoc *dupliciter :* uno modo per modum *redundantiæ,* quia scilicet cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior; et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris voluntatis; et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum *electionis,* quando

---

Art. 3. — Ergo, ut ad litteram titulo respondeatur, passio non semper diminuit de bonitate actus; imo, quandoque adauget.

(1) Ita post Theologos et Nicolaium ed. Patav. an. 1712. — Edit. Rom. et Patav. an 1698 : *Qui operatur sine passione, quam qui operatur cum passione.* — Cod. Al. : *minus enim peccant qui peccant ex passione, quam qui peccant ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur bonum secundum passionem, quam qui operatur bonum cum passione.*

scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo; et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum quod in Deo et in angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea; et ideo bonum in eis non attenditur, secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum præcedens judicium rationis diminuit peccatum, sed consequens aliquo prædictorum modorum auget ipsum, vel significat augmentum ejus.

Articulus IV

Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

2, quæst. 158, art. 1, corp.; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 1, quæst. 1, ad 4, et dist. 50. quæst. 2, art. 4, quæst. 3, ad 3; et Mal. quæst. 10, art 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio animæ secundum speciem suam sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo: et ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens pertineat ad speciem rei, videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.

2. Præterea, actus et passiones habent speciem ex objecto. Si ergo aliqua passio secundum aliquam suam speciem esset bona vel mala, oporteret quod passiones quarum objectum est *bonum*, bonæ essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum objectum est *malum*, essent malæ secundum suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. Præterea, nulla species passionum est quæ non inveniatur in aliquibus animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animæ bona est vel mala ex sua specie.

— Sed contra est quod Augustinus dicit. 9 de Civ. Dei, cap. 5, quod *misericordia pertinet ad virtutem;* Philosophus etiam dicit in 2 Ethic., cap. 7, prope fin., quod *verecundia est passio laudabilis*. Ergo aliquæ passiones sunt bonæ vel malæ secundum suam speciem.

Respondeo dicendum quod, sicut de actibus dictum est, quæst. 18, art. 6 et 7, et quæst. 20, art. 3, ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis *dupliciter* considerari potest: — *uno* modo, **secundum quod est in genere naturæ; et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis**; — *alio* modo, **secundum quod pertinent ad genus moris**, prout scilicet participant aliquid de voluntario et judicio rationis; **et hoc modo bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis,** secundum quod accipitur, ut objectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione: sicut patet de verecundia, quæ est *timor turpis;* et de invidia, quæ est *tristitia de bono alterius:* sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de passionibus, secundum quod pertinent ad speciem naturæ, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur; secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, jam bonum et malum rationis non est ex passionibus ejus per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum quod passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ; et similiter quæ a vero malo recedunt; e converso autem passiones quæ sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malæ.

Ad tertium dicendum quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi; et tamen in quantum ducitur quadam æstimativa naturali, quæ subjicitur rationi superiori, scilicet divinæ, est in eis quædam similitudo moralis boni quantum ad animæ passiones.

QUÆSTIO XXV

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem; et circa hoc quæruntur quatuor 1° de ordine passionum irascibilis ad passiones

---

Art. 4. — Sicut nomina exteriorum actuum sunt distincta, sic aliqua significant actum exteriorem, ut terminatur ad aliquid dissonum rationi, ut furtum et adulterium; et aliqua ut terminatur ad aliquid consonum rationi, ut orare Deum, subvenire pauperi; et aliqua neutraliter, ut ambulare et loqui: ita contingit in passionibus. Quædam enim significant passiones ut rationi consonant, ut misericordia; quædam ut dissonant, ut invidia; quædam neutraliter, ut tristitia. Et sicut de exterioribus actibus dictum est, quod sunt secundum se boni vel mali ex objecto, ita eodem modo intellige de passionibus. Et quod distinctum superius est de bonitate ex objecto et ex fine, ita applicare memento proposito. Passiones enim ipsæ ad ipsum morale bonum et malum se habent sicut exteriores actus, insinuatur in littera (Cajetanus).

Quæst. 25. — Adverte circa titulum, quod præsens quæstio est *ordine* naturæ, non hoc vel illo modo, sed simpliciter. Et quoniam in ordine naturæ applicato ad generabilia, invenitur dupliciter aliquid prius vel posterius, scilicet secundum intentionem vel secundum executionem: ideo in littera utrumque traditur (Cajetanus).

concupiscibilis ; 2° de ordine passionum concupiscibilis ad invicem ; 3° de ordine passionum irascibilis ad invicem ; 4° de quatuor principalibus passionibus.

Articulus primus

Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso.

Inf., quæst. 40, art 1, corp.; et 2-2, quæst. 141, art. 3, ad 1 ; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 3, quæst. 2, corp.; et Ver. quæst. 25, art. 1, corp.; et Mal. quæst. 4, art. 2, ad 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectorum ; sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Præterea, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum : ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis prohibetur frui suo objecto, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 1. Removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in 8 Phys., text. 32. Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis : dicit enim Philosophus, in 4 Ethic., cap. 5, a med., quod *punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens.* Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

— Sed contra passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum ; passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

Respondeo dicendum quod **passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis.** Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium ; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est objectum irascibilis. Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. **Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis præcedunt ordine executionis hujusmodi passiones concupiscibilis,** sicut spes præcedit gaudium, unde causat ipsum, secundum illud Apostoli Rom. 12, 12 : *Spe gaudentes.* Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis : sequitur enim timorem ; quia cum occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia ; præcedit autem motum iræ, quia cum ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ, et quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, silicet vel ad gaudium vel ad tristitiam.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem : spes enim supra desiderium addit quemdam conatum et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum ; et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quamdam depressionem animi propter difficultatem mali.

Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important motum in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis quæ important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod **passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur.**

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione objecti irascibilis est, quod sit arduum ; sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est quam objectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens ; nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes ; de quibus etiam *tertia ratio* procedit.

Articulus II

Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis

1. quæst. 20, art. 1, corp.; et 3 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 3, et 4, cont. Gent., cap. 19 : et Ver. quæst. 26, art. 4, corp., et Galat. 5, lect. 6; et 1 Met., lect. 5, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit a potiori, ut dicitur in 2 de Anima, text. 49. Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Præterea, amor unionem quamdam importat : est enim *vis unitiva et concretiva*, ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 2, lect. 9. Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitæ vel desideratæ. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Præterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris : quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 2 et 3. Ergo delectatio est prior amore; non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, quod *omnes passiones ex amore causantur : amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est ; id autem habens, eoque fruens, lætitia est.* Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

Respondeo dicendum quod objecta concupiscibilis sunt *bonum* et *malum*. Naturaliter autem bonum est prius malo, eo quod malum est privatio boni : unde et **omnes passiones quarum objectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum objectum est malum**, unaquæque scilicet sua passione opposita ; quia enim bonum quæritur, ideo refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo possionum concupiscibilis attendi — vel secundum intentionem — vel secundum consecutionem.

Secundum quidem consecutionem illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, *primo* quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum ; *secundo* movetur ad finem; *tertio* quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni : motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia ; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo **secundum hunc ordinem amor præcedit desiderium, et desiderium præcedit delectationem. — Sed secundum ordinem intentionis est e converso** : nam delectatio intenta causat desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quæ quodammodo est finis, sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est, quæst. 11, art. 3, ad 3.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit. *Voces enim sunt signa intellectuum*, secundum Philosophum, 1 Perip., in princ. Nos autem, ut plurimum, per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio : quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit in 10 de Trin., cap. 12, à med., *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia.* Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia ; et propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum quod *duplex* est unio amati ad amantem. — *Una* quidem realis, secundum scilicet conjunctionem ad rem ipsam ; et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. — *Alia* autem est unio affectiva, secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, jam participat aliquid ejus ; et sic amor unionem importat ; quæ quidem unio præcedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

Art. 2. — Tertia conclusio est ergo : secundum ordinem intentionis, delectatio præcedit desiderium, et desiderium præcedit amorem. — Scotus incongrue dixit quod appetitus sensitivi proprie non est amare. — Nota quod delectamur amato, timemus malum amati, desperamus ab amato, ulciscimur conturbantes amatum, etc.

Articulus III

Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis.

Sup., quæst. 23, art. 4, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur quod ira sit potior et prior quam spes.

2. Præterea, *arduum* est objectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quod aliquis conetur superare malum contrarium, quod imminet ut futurum (quod pertinet ad audaciam), vel quod injacet jam ut præsens (quod pertinet ad iram), quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum ; et similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum præsens quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio

quam audacia, et audacia quam spes; et sic spes non videtur esse potior.

3. Præterea, prius occurrit in motu ad finem recessus a termino, quam accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio præcedunt spem et audaciam.

— Sed contra, quando aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. 1 huj. quæst., omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex *duobus*: — *uno* modo ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem vel odium; — *alio* modo ex præsentia ipsius boni vel mali, quæ pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est quæst. 23, art. 3; sed ex præsentia mali causatur passio iræ.

Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, inde est quod **ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. — Inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequentem amorem, vel odium boni vel mali, oportet quod passiones quarum objectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum objectum est malum, scilicet audacia et timor;** — ita tamen quod **spes est prior desperatione**; quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum; et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem et recessus a bono, qui non competit bono, secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud: unde est quasi per accidens. Et eadem ratione **timor, cum sit recessus a malo, est prior quam audacia.** Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia, ex hoc manifestum est quod sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciæ; nam audacia consequitur spem victoriæ et timor consequitur desperationem vincendi, ira autem consequitur audaciam: *nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare*, secundum quod Avicenna dicit in 6 de Naturalibus. Sic ergo patet quod **spes est prima inter omnes passiones irascibilis.**

Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, — primo occurrunt *amor* et *odium*; — secundo, *desiderium* et *fuga*; — tertio, *spes* et *desperatio*; — quarto, *timor* et *audacia*; — quinto, *ira*; — sexto et ultimo, *gaudium* et *tristitia*, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5: ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex prædictis colligi potest, isto art., et art. 1 et 2 præc.

Ad primum ergo dicendum quod quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus a causis præcedentibus; ideo ab ea, tanquam a manifestiori, denominatur potentia.

Ad secundum dicendum quod *arduum* non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius *bonum*: et ideo spes, quæ directius respicit bonum, est prior; quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum quod appetitus primo et per se movetur in bonum sicut in proprium objectum; et ex hoc causatur quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivæ partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quæ non quæritur nisi propter adeptionem finis.

Articulus IV

Utrum istæ sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes et timor.

In .. quæst. 84, art. 4, ad. 2; et 2, 2 quæst. 123, art. 12, ad. 1, et quæst. 141, art. 7, ad 3; et Ver. quæst. 26, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint istæ quatuor principales passiones, *gaudium* et *tristitia*, *spes* et *timor*. Augustinus enim in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, non ponit spem, sed cupiditatem loco ejus.

2. Præterea, in passionibus animæ est duplex ordo, scilicet intentionis et consecutionis seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis, et sic tantum *gaudium* et *tristitia*, quæ sunt finales, erunt principales passiones; aut secundum ordinem consecutionis seu generationis, et sic erit *amor* principalis passio. Nullo ergo modo debent dici qua-

---

Art. 4. — Collige bene quod passiones primariæ exigunt duas conditiones. 1. Quod sint per se, id est, nihil per accidens habentes admixtum, tam in se, quam in suis causis. 2. Quod sint ultimæ in singulis generibus. Sunt, si bene distinguitur, quatuor genera passionum, scilicet motus in bonum, motus a malo, quies in bono, et inquietudo in malo. Ultima in primo genere est spes; in secundo, timor; in tertio, delectatio; in quarto, tristitia; et omnes sunt per se, tam in se, quam in suis causis (Cajetanus). — Vide ex hoc quod *amor*, qui est prima passionum, quantum ad ordinem executionis seu generationis, non dicitur tamen passio principalis, quia, secundum ordinem intentionis, gaudium est prius amore, et est ratio amandi.

tuor passiones ipsæ principales, *gaudium* et *tristitia*, *spes* et *timor*.

3. Præterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causæ; aut spes et audacia, tanquam sibi ipsis affines.

— Sed contra est illud quod Boetius in lib. 1 de Consolat., metr. 7, enumerans quatuor principales passiones, dicit :

Gaudia pelle,
Pelle timorem,
Spemque fugato,
Nec dolor adsit.

RESPONDEO dicendum quod **hæ quatuor passiones communiter principales esse dicuntur**. Quarum duæ, scilicet *gaudium* et *tristitia*, principales dicuntur, quia sunt completivæ et finales simpliciter respectu omnium passionum : unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5. *Timor* autem et *spes* sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. — Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam præsentis et futuri : motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti est *gaudium*, de malo præsenti est *tristitia* ; de bono futuro est *spes*, de malo futuro est *timor*. Omnes autem aliæ passiones, quæ sunt de bono vel de malo præsenti vel futuro, ad has completive reducuntur. — Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hæ prædictæ quatuor passiones, quia sunt generales : quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, in quantum ad idem pertinere videntur, id est, ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum quod passiones istæ dicuntur principales secundum ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira, quæ tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infra dicitur, quæs. 45, art. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens; et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideo hæ passiones non possunt esse principales; quia quod est per accidens, non potest dici principale ; et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

QUÆSTIO XXVI

DE PASSIONIBUS ANIMÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE AMORE. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali : — et primo, de passionibus concupiscibilis ; — secundo, de passionibus irascibilis.

Prima consideratio erit tripartita : — nam primo considerabimus de amore et odio; — secundo, de concupiscentia et fuga ; — tertio, de delectatione et tristitia.

Circa amorem consideranda sunt tria : — 1° de ipso amore ; — 2° de causa amoris ; — 3° de effectibus ejus.

Circa primum quæruntur quatuor : — 1° utrum amor sit in concupiscibili ; — 2° utrum amor sit passio ; — 3° utrum amor sit idem quod dilectio ; — 4° utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, et in amorem concupiscentiæ.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum amor sit in concupiscibili.

Inf., art. 2, ad. 2; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 2, corp. fin., et dist. 27, quæst. 1, art. 2; et Mal. quæst. 8, art. 3, ad 6 ; et 3 de Anim., lect. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sap. 8, 2 : *Hanc*, scilicet sapientiam, *amavi, et exquisivi a juventute mea*. Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Præterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni : dicit enim Augustinus in 14 de Civ. Dei, cap. 7, a med. : *Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est ; id autem habens, eoque fruens, lætitia ; et fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit, sentiens, tristitia est.* Sed non omnis passio est in concupiscibili ; sed timor etiam hic enumeratus est in irascibili. Ergo non est

---

ART. 1. — Postquam egit de passionibus in genere, de iis nunc in speciali, et quoniam *amor* est omnium prima, orditur ab amore. Hic sermo est de amore sensitivo, ut patet — Verbum *amare* (a græca voce ἅμα, id est, *simul*) litteraliter significat unire, jungere ; ad hoc reducitur verbum linguæ Britanniæ minoris *amarr* eamdem referens significationem, unde gallicum verbum *amarrer* duxit originem.

simpliciter dicendum quod amor sit in concupiscibili.

3. Præterea Dionysius, in cap. 4 de div. Nomin., part. 2, lect. 9, ponit quemdam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Topic., cap. 3, in loco 25, quod *amor est in concupiscibili.*

Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit *bonum;* unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. — Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius; et hujusmodi dicitur *appetitus naturalis.* Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in primo libro dictum est, part. 1, quæst. 103, art. 1, 2 et 3. — Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex judicio libero; et talis est *appetitus sensitivus* in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. — Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum judicium; et talis est *appetitus rationalis,* sive *intellectivus,* qui dicitur *voluntas.*

In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium hujusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quæ dici potest *amor naturalis:* sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici *amor naturalis;* et similiter coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, id est, ipsa complacentia boni, dicitur *amor sensitivus,* vel *intellectivus,* seu *rationalis.* **Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu; et pertinet ad concupiscibilem,** quia dicitur per respectum ad *bonum* absolute, non per respectum ad *arduum,* quod est objectum irascibilis.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

Ad secundum dicendum quod amor dicitur esse *timor, gaudium, cupiditas* et *tristitia,* non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum quod amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus; quia, ut Dionysius dicit cap. 4 de div. Nom., loc. cit. in arg., *omnibus est pulchrum et bonum amabile,* cum unaquæque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

Articulus II

Utrum amor sit passio.

Inf., art. 3, ad 3 et 4, et quæst. 28, art. 6, ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est *virtus quædam,* ut dicit Dionysius, cap. 4 de div. Nom., part. 2, lect. 9. Ergo amor non est passio.

2. Præterea, amor est *unio quædam vel nexus,* secundum Augustinum in lib. 8 de Trin., cap. 10. Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod passio est *motus quidam.* Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium, sed principium hujusmodi motus. Ergo amor non est passio.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 5, circ. med., quod *amor est passio.*

Respondeo dicendum quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale *duplicem* effectum inducit in patiens: nam *primo* quidem dat formam, *secundo* dat motum consequentem formam: sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam; et ipsa gravitas, quæ est principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest (1) quodammodo dici *amor naturalis.* Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam *appetitivus motus circulo agitur,* ut dicitur in 3 de Anima, text. 55. Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem (2), et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor,* qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quæ est gaudium. Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod **amor est passio, proprie quidem secundum quod est in concupiscibili, — communiter autem, et**

---

(1) Ita Theologi, Garcia, Nicolaius et edit. Patav. — At cod. Alcan. et edit. Rom.: *Quæ est principium motus ac locum connaturalem propter gravitatem, potest,* etc.

(2) Ita cum cod. Camer. edit. Rom. et Nicolaius. — Cod. Alcan., *faciens quodammodo in ejus intentione.* — Theologi, *faciens quodammodo in ejus inclinationem.* — Edit. Patav., *faciens se quodammodo in ejus intentione.*

extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

Ad primum ergo dicendum quod quia virtus significat principium motus vel actionis; ideo amor, in quantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur *virtus*.

Ad secundum dicendum quod unio pertinet ad amorem, in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 2, lect. 9, quod *amor est virtus unitiva;* et Philosophus dicit in 2 Politic., cap. 2, a med., quod *unio est opus amoris.*

Ad tertium dicendum quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

Articulus III

Utrum amor sit idem quod dilectio.

2 Sent., dist. 10, in Exp. litt., et 3, dist. 27, quæst. 11, art. 1; et Ps. 17; et Joan. 21, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim, 4 cap. de divin. Nom., lect. 9, dicit quod *hoc modo se habent amor et dilectio, sicut quatuor et bis duo; rectilineum et rectas habens lineas.* Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.

2. Præterea, appetitivi motus secundum objecta differunt. Sed idem est objectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

3. Præterea, si dilectio et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod Augustinus narrat in 14 de Civ. Dei, cap. 7. Sed hoc modo non differunt; quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit quod non est aliud amorem dicere, et aliud dilectionem dicere. — Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., lect. 9, quod *quibusdam sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis.*

RESPONDEO dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodam modo pertinentia, scilicet *amor*, *dilectio*, *charitas* et *amicitia*. — Differunt tamen in hoc quod *amicitia*, secundum Philosophum, in 8 Ethic., cap. 5, parum a med., est quasi habitus; *amor* autem et *dilectio* significantur per modum actus vel passionis; *charitas* autem utroque modo accipi potest. — **Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius inter ea est**: omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non e converso; addit enim *dilectio* supra amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat; unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura; *charitas* autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, in quantum id quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de amore et dilectione secundum quod sunt in appetitu intellectivo: sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum quod objectum amoris est communius quam objectum dilectionis, quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam *boni* et *mali*, sed sicut dictum est in corp. art. In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio; et sic loquitur ibi Augustinus de amore: unde parum post subdit, loc. cit. in arg., quod *recta voluntas est amor bonus*, et quod *perversa voluntas est malus amor*. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui prædictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum dicendum quod ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quamdam passionem, præcipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem præsupponit judicium rationis: magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est in corp. art., et propter hoc divinius est amor quam dilectio.

ART. — 3. — *Ad 3m, nota:* Mos familiaris S. Doctoris est et non respondere directe ad argumenta sequentia, quando ex præcedentibus dictis facile potest haberi solutio ipsorum; et tunc attendere solummodo ad declarandum aliquid falsum vel dubium, vel alias obscurum in argumento tactum, ut hic. Minor enim erat dubia, vel certe minus plena, et obscura: ideo S. Doct., dimissa solutione nova, tanquam ex antedictis faciliter habenda, ad ejus declarationem se totaliter transfert. Et tu sæpe similem progressum observare poteris (Porrecta).

Articulus IV

Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ et amorem concupiscentiæ.

1 part., quæst. 60, art. 3, corp., et artic. 4, ad 3 ; et Mal. quæst. 1, art. 5, corp. ; et Ver. quæst. 4, art. 3 ; et Dion. 4, l. 9 et 10 ; et Joan. 15, lect. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem *amicitiæ* et *concupiscentiæ*. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit Philosophus in 8. Ethic., cap. 5, a med. Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor inconvenienter dividitur per amorem *concupiscentiæ* et amorem *amicitiæ*.

2. Præterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur : non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Præterea, secundum Philosophum in 8 Ethic., cap. 3, triplex est amicitia, *utilis*, *delectabilis* et *honesta*. Sed amicitia *utilis* et *delectabilis* habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

— Sed contra, quædam dicimur amare, quia ea concupiscimus : sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce quod in eo concupiscit, ut dicitur in 2 Top., cap. 2, ad loc. 8. Sed ad vinum et ad hujusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 2, in princ. Ergo alius est amor *concupiscentiæ*, et alius est amor *amicitiæ*.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 4, in princ., *amare est velle alicui bonum*. Sic ergo motus amoris in *duo* tendit, scilicet — in bonum *quod* quis vult alicui, vel sibi, vel alii, — et in *illud* cui vult bonum. **Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ; ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiæ.**

Hæc autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore *amicitiæ*, simpliciter et per se amatur; quod autem amatur amore *concupiscentiæ*, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse ; ens autem secundum quid, quod est in alio : ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem ; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid ; et per consequens **amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.**

Ad primum ergo dicendum quod amor non dividitur per *amicitiam* et *concupiscentiam*, sed per amorem *amicitiæ* et *concupiscentiæ:* nam ille proprie dicitur amicus cui aliquod bonum volumus ; illud autem dicimur concupiscere quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod in amicitia utili et delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico ; et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiæ. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem et utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, in quantum trahitur ad amorem concupiscentiæ, deficit a ratione veræ amicitiæ.

Art. 4.— Adverte quod distinctio amoris in amorem amicitiæ et concupiscentiæ non est tam divisio amoris quam amatorum, seu, et in idem redit, non est divisio amoris secundum se, sed secundum diversimode amata. Cum enim concupitum alicui concupiscatur, nullus amor concupiscentiæ est sine amore amicitiæ illius cui concupiscitur. Et rursus cum omni amico aliquod bonum velimus, nullus amor amicitiæ est sine amore concupiscentiæ boni concupiti amato. Non ergo distinguitur amor in amorem amicitiæ et concupiscentiæ, tanquam in diversos amores, sed tanquam in diversos modos amandi. Unus enim et idem amor est amicitiæ respectu amici, et concupiscentiæ respectu boni illi voliti. Et sic cum est sermo de amore ad irrationalia, vel utilia, vel delectabilia, in his a concupiscentia amor denominatur, qui tamen non est sine amore amicitiæ ad se vel alium. Cum autem de parentum ad filios amore sermo est, ab amicitia denominatio fit amoris, qui tamen eis concupiscit bonum vitæ, etc. (Cajetanus).

QUÆSTIO XXVII

DE CAUSA AMORIS

In quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa amoris ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum bonum sit sola causa amoris ; 2° utrum cognitio sit causa amoris ; 3° utrum similitudo : 4° utrum aliqua alia animæ passionum.

Articulus primus

Utrum bonum sit sola causa amoris

P. 1, quæst. 20, art. 1; et Dion., 4, lect. 12.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psal. 10, 6 : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam ;* alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, a med., quod *eos qui mala sua dicunt amamus.* Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3. Præterea Dionysius dicit, cap. 4 de div.

Nom., lect. 9, quod *non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.*

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 8 de Trinit., cap. 3, in princ. : *Non amatur certe nisi bonum solum.* Ergo bonum est causa amoris.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 26, art. 1, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quæ est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est *bonum*, quia, ut dictum est, quæst. 26, art. 1 et 2, amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum : unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod **bonum sit propria causa amoris**.

Ad primum ergo dicendum quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum; et sic aliquis amor est malus, in quantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, in quantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala : hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, in quantum excludit fictionem seu simulationem.

Ad tertium dicendum quod *pulchrum* est idem *bono* sola ratione differens. Cum enim bonum sit *quod omnia appetunt*, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus ; unde et illi sensus præcipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes : dicimus enim *pulchra visibilia* et *pulchros sonos.* In sensibilibus autem aliorum sensuum non ultimur nomine pulchritudinis : non enim dicimus *pulchros sapores* aut *odores.* Et sic patet quod *pulchrum* addit supra *bonum* quemdam ordinem ad vim cognoscitivam : ita quod *bonum* dicatur id quod simpliciter complacet appetitui ; *pulchrum* autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet.

ARTICULUS II

Utrum cognitio sit causa amoris.

2-2, quæst. 26, art. 2, ad 1 ; et 1 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 1, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid quæratur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quæruntur quæ nesciuntur, sicut scientiæ : cum enim in his *idem sit eas habere quod eas noscere*, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 35, ante med., si cognoscerentur, haberentur, et non quærerentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Præterea, ejusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. Præterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, nt dicit Dyonisius, 4 cap. de divin. Nom., lect. 9, in princ. ; non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

— Sed contra est quod Augustinus probat in 10 de Trinit., in princ. lib., quod *nullus potest amare aliquid incognitum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., bonum est causa amoris per modum objecti. Bonum autem non est objectum appetitus, nisi prout est apprehensum ; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit 9 Ethic., cap. 5 et 12, in princ., quod *visio corporalis est principium amoris sensitivi ;* et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur **cognitio est causa amoris ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum**.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui quærit scientiam, non omnino ignorat ; sed secundum aliquid eam præcognoscit, vel in universali, vel in aliquo ejus effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit 10 de Trin., cap 1, 2 et 3. Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfecte.

Ad secundum dicendum quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cujus est distinguere inter ea quæ secundum rem sunt conjuncta, et componere quodammodo ea quæ sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat sigillatim quidquid est in re, sicut partes, et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem

---

ART. 2. — In littera non negatur quod major cognitio causet majorem amorem, sed quod major amor necessario exigat majorem cognitionem. — In quæst. de Charitate, art. 4, ad 4, S. Doct. dicit : « Non ea ratione aliquid diligitur quia cognoscitur, sed quia est bonum ; unde quod est magis bonum est magis diligibile, licet non sit magis cognitum ». Cognitio est ergo tanquam dispositio prævia, sed non sufficit.

secundum quod in se est: unde ad perfectionem amoris sufficit quod res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur: sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere; et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Ad tertium dicendum quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est, quæst. 26, art. 1.

Articulus III

Utrum similitudo sit causa amoris.

Inf., quæst. 99, art. 2, corp.; et de Hebdom., lect. 2, fin.; et 4 Ethic., lect. 1, et 8, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii: dicitur enim Proverb. 13, 10, quod *Inter superbos semper jurgia sunt;* et Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 1, a med., quod *figuli corrixantur ad invicem.* Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Præterea, Augustinus dicit in 4 Confess., cap. 4, circ. med., quod *aliquis amat in alio quod esse non vellet,* sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio. Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris; sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Præterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiamsi illud non habeat, sicut infirmus amat sanitatem, et pauper divitias. Sed in quantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Præterea, Philosophus dicit in Rhetor., cap. 4, post princ., quod *beneficos in pecunias et salutem amamus; et similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt.* Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit simile sibi.*

Respondeo dicendum quod **similitudo, proprie loquendo, est causa amoris.**

Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi *dupliciter:* — *uno* modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; — *alio* modo ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu: sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti; vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus.

Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiæ, seu benevolentiæ: ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine; et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi. — Sed **secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ vel amicitiam utilis seu delectabilis,** quia unicuique existenti in potentia, in quantum hujusmodi, inest appetitus sui actus, et in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens.

Dictum est autem supra, quæst. 26, art. 4, quod in amore concupiscentiæ amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formæ. Et ideo, si ex eo quod est sibi similis in participatione formæ, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non in quantum est similis, sed in quantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; et *inter superbos sunt jurgia,* quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se non amat, invenitur ratio similitudinis secundum proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat: puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

Ad tertium dicendum quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod secundum eamdem similitudinem potentiæ ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, in quantum expectat ab eo aliquid quod desiderat; et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat: utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. — Vel dicendum quod, licet non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quædam semina rationis,

secundum quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suæ naturali rationi conformem.

Articulus IV

Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus in 8 Ethic., cap. 3, quod *aliqui amantur propter delectationem*. Sed delectatio est passio quædam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Præterea, desiderium quædam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicujus quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia quæ est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Præterea, Augustinus dicit in 10 de Trinit., cap. 1, circ. med. : *Cujus rei adipiscendæ spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat*. Ergo spes est etiam causa amoris.

— Sed contra hæc est quod *omnes aliæ affectiones animæ ex amore causantur*, ut Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9.

Respondeo dicendum quod nulla alia passio est quæ non præsupponat aliquem amorem. Cujus ratio est quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Unde **impossibile est quod aliqua alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus, sicut etiam unum bonum est causa alterius.**

Ad primum ergo dicendum quod cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente : nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum quod desiderium rei alicujus semper præsupponit amorem illius rei ; et sic desiderium alicujus rei potest esse causa ut res alia ametur : sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum quod spes causat vel auget amorem, et hoc ratione delectationis, quia delectationem causat, et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat : non enim ita intense desideramus quæ non speramus ; sed tamen et ipsa spes est alicujus boni amati.

Art. 4. — Unde dicitur Rom. 13 quod « plenitudo legis est dilectio ». Etenim in lege, universaliter mandatur de aliis affectionibus animæ regulandis, ut tota anima rectificetur. Et si plenitudo legis est dilectio, sequitur quod dilectio sit causa originalis omnium affectionum animæ.

QUÆSTIO XXVIII

DE EFFECTIBUS AMORIS. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de effectibus amoris ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum unio sit effectus amoris ; 2° utrum mutua inhæsio ; 3° utrum extasis sit effectus amoris ; 4° utrum zelus ; 5° utrum amor sit passio læsiva amantis ; 6° utrum amor sit causa omnium quæ amans agit.

Articulus primus

Utrum unio sit effectus amoris.

1 P., quæst. 20, art. 1, ad 3 ; et quæst. 60, art. 3, ad 2 ; et 3 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 1 ; et Dion., cap. 4, lect. 10.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam ; dicit enim Apostolus ad Galat. 4, 18 : *Bonum æmulamini in bono semper* (loquens de se ipso, ut Glossa interl. dicit), *et non tantum cum præsens sum apud vos*. Ergo unio non est effectus amoris.

2. Præterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiæ, et accidens subjecto, et pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius ; aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiæ ; alioquin nunquam haberetur amor ad ea quæ sunt per essentiam divisa ; unionem autem quæ est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est quæst. 27, art. 3. Ergo unio non est effectus amoris.

3. Præterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

— Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., lect. 9, circ. fin. ; quod *amor quilibet est virtus unitiva*.

Respondeo dicendum quod **duplex est unio amantis ad amatum : — una quidem secundum rem**, puta cum amatum præsentialiter adest amanti ; — **alia vero secundum affectum** ; quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente, nam motus appetitivus sequi-

Art. 1. — In fine corp., ad verba S. August. : « Bene quidam dixit..... » Hæc Horatius de Virgilio dixit, lib. 1, od. 3.

tur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet *concupiscentiæ* et *amicitiæ*, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem : cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore *amicitiæ*, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum : unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi ; et inde est quod amicus dicitur esse *alter ipse;* et Augustinus dicit in 4 Confess., cap. 6, circ. fin., et lib. 2 Retract., cap. 6 : *Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animæ suæ.*

Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. — **Secundam autem unionem facit formaliter**, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit in 8 de Trin., cap. 10, quod *amor est quasi junctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens*, amantem scilicet, et quod amatur. Quod enim dicit *copulam*, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor ; quod vero dicit *copulare intendens*, pertinet ad unionem realem.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit delectatio (1) sicut causam ; desiderium vero est in reali absentia amati ; amor vero et in absentia, et in præsentia.

Ad secundum dicendum quod unio *tripliciter* se habet ad amorem : — *Quædam* enim unio est causa amoris ; et hæc quidem est unio substantialis quantum ad amorem quo quis amat seipsum ; quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est quæst. præc., art. 3. — *Quædam* vero unio est essentialiter ipse amor ; et hæc est unio secundum coaptationem affectus : quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum in amore quidem *amicitiæ*, ut ad seipsum ; in amore autem *concupiscentiæ*, ut ad aliquid sui. — *Quædam* vero unio est effectus amoris ; et hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata : et hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit, 2 Polit., cap. 2, post med., *Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quærunt unionem quæ convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis hujusmodi conjungantur.*

Ad tertium dicendum quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem ; sed amor facit quod ipsa res quæ amatur amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est art. præc. Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer, cum editis plurimis. — Al., *dilectio*.

ARTICULUS II

Utrum mutua inhæsio sit effectus amoris.

Inf., quæst. 66, art. 6, corp.; et 3. Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 1, ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non causet mutuam inhæsionem, scilicet ut amans sit in amato, et e converso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens, et contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio, ut amatum sit in amante, et e converso.

2. Præterea, nihil potest penetrare in interiora alicujus integri nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quæ sunt secundum rem conjuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhæsio non est effectus amoris.

3. Præterea, si per amorem amans est in amato, et e converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est art. præc. Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato ; quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhæsio est effectus amoris.

— Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4, 16 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Charitas autem est amor Dei. Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

RESPONDEO dicendum quod **iste effectus mutuæ inhæsionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam**. Nam quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud Philipp. 1, 7 : *Eo quod habeam vos in corde.* Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere ; et sic ad interiora ejus ingreditur : sicut de Spiritu sancto, qui est amor Dei,

ART. 2. — S. Doct. dicit Cont. Gent., c. 19 : « Id quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed in voluntate ipsius, aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suæ speciei ; in voluntate autem amantis, est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum. » Hinc patet error Aureoli putantis amatum non posse esse in amante, nisi sit in ipso per essentiam aut per similitudinem. Est alius modus, scilicet per affectionem et complacentiam, aut per quamdam habitualem inclinationem ex frequentatione actus amandi in voluntate derelictam (Ferrar.).

dicitur 1 ad Corinth. 2, 10, quod *scrutatur etiam profunda Dei.*

Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem *concupiscentiæ*, vel in bona quæ vult amato per amorem (1) *amicitiæ* : non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud ; sed propter complacentiam amati interius radicatam : unde et amor dicitur *intimus*, et dicuntur *viscera charitatis.* E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem *concupiscentiæ*, aliter per amorem *amicitiæ*. Amor namque *concupiscentiæ* non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adoptione, vel fruitione amati, sed quærit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero *amicitiæ* amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua ; et voluntatem amici sicut suam ; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici. Et propter hoc proprium est amicorum *eadem velle, et in eodem tristari et gaudere*, secundum Philosophum in 9 Ethic., cap. 3, a med., et in 2 Rhetor., c. 4, in princ., ut sic, in quantum quæ sunt amici, æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato ; in quantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo **mutua inhæsio intelligi in amore amicitiæ secundum viam redamationis,** in quantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

Ad primum ergo dicendum quod amatum continetur in amante, in quantum est impressum in affectu ejus per quamdam complacentiam ; e converso vero amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati : nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum, sicut genus continetur in specie, et e converso.

Ad secundum dicendum quod rationis apprehensio præcedit affectum amoris ; et ideo sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de tertio modo mutuæ inhæsionis, qui non invenitur in quolibet amore.

(1) Ita edit. Rom., Nicolai et Patav. 1712. —Cod. Alcan. et Theologi, *amato ejus.* — Edit. Pat. an. 1698, *amato per ejus amorem.*

ARTICULUS III

Utrum extasis sit effectus amoris.

2-2, quæst. 175, art. 2 ; et 3.Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 1, ad 4; et Ver. quæst. 13, art. 2, ad 9; et 1 Cor. 12.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quamdam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem : sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Præterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

3. Præterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est art. 1 et 2 præc. Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum ; quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., lect. 10, in princ., quod *divinus amor extasim facit*, et quod *ipse Deus propter amorem est extasim passus.* Cum ergo quilibet amor sit quædam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur, lect. 12, videtur quod quilibet amor causet extasim.

RESPONDEO dicendum quod **extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur ; quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam.** — Secundum quidem vim *apprehensivam* aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam ; vel quia ad superiorem sublimatur : sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, in quantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus ; vel quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. — Secundum *appetitivam* vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum.

Primam quidem extasim facit amor dispositive, in quantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est art. præc. ; intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed **secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiæ, amor autem concupiscentiæ non simpliciter, sed secundum quid.** Nam in amore *concupiscentiæ* quodammodo fertur amans extra seipsum, in quantum scilicet non contentus gaudere

ART. 3. — Non sumitur hic extasis tam stricte, ut soli illi dicantur pati extasim qui alienantur a sensibus, sed prout significat aliquem fieri extra se, ut patet legenti litteram. — *Extasis*, a vocibus ἐξ, *extra*, et ἵστημι, *stare.*

de bono quod habet, quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore *amicitiæ* affectus alicujus simpliciter exit extra se; quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum.

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit de prima extasi.

Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de amore *concupiscentiæ*, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod ille qui amat, in tantum extra se exit, in quantum vult bona amici et operatur; non tamen vult bona amici magis quam sua: unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

Articulus IV

Utrum zelus sit effectus amoris.

Mal. quæst. 10, art. 1, ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium: unde dicitur 1 ad Corinth. 3, 3: *Cum sit inter vos zelus et contentio*, etc. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Præterea, objectum amoris est bonum quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi: ad zelum enim pertinere videtur quod quis non patitur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum cæteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Præterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore; dicitur enim in Psal. 72, 3: *Zelavi super iniquos*. Non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 c. de divin. Nomin., lect. 10, quod *Deus appellatur zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia*.

Respondeo dicendum quod **zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit.** Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 35 et 36, intensus amor quærit excludere omne id quod sibi repugnat.

Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiæ, et aliter in amore amicitiæ. — Nam in amore *concupiscentiæ*, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietæ ejus quod amatur; et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quærunt; similiter etiam qui quærunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum; et iste est zelus invidiæ, de quo dicitur in Psal. 36, 1: *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.* — Amor autem *amicitiæ* quærit bonum amici: unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si quæ dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet; et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quæ sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud 3. Reg. 19, 14: *Zelatus sum pro Domino exercituum* (1); et Joan. 2, super illud: *Zelus domus tuæ comedit me*, dicit Glossa (ordin. ex. Aug. tract. 10. in Joan.), quod *bono zelo comeditur qui quælibet prava quæ viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit.*

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus ibi loquitur de zelo invidiæ, qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum quod bonum amatur, in quantum est communicabile amanti: unde omne illud quod perfectionem hujus communicationis impedit, efficitur odiosum; et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quod quædam parva bona non possunt integre simul possideri a multis, et ex amore talium causatur zelus invidiæ; non autem proprie ex his quæ integre possunt a multis possideri: nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ a multis integre cognosci potest, sed forte de excellentia circa cognitionem hujus.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quæ repugnant amato, ex amore procedit: unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

Art. 4. — Zelus sumitur dupliciter: scilicet *causaliter*, pro ferventi dilectione, et *formaliter*, pro tristitia deficientium sibi vel amicis. Hic sumitur proprie. Ad hujusmodi namque tristitiam spectat et zelus concupiscentiæ et amicitiæ: ille enim tristatur de defectu singularitatis vel excellentiæ, vel quiete fruitionis; iste, de defectu alicujus boni amico. Et utriusque tristitia ex amore oppositi boni procedit, et contra ingerentes hujusmodi mala sollicitat (Cajetanus). — Hinc intellige aliquem zelare pro Deo vel pro Ecclesia, quando ex vehementi amore Dei et Ecclesiæ, ardenter conatur repellere quæ fiunt contra honorem et voluntatem Dei, et decus Ecclesiæ. Ps. 68, 10 et 118, 139; Sap. 5,18; 3 Reg. 19, 10-14; Num. 25, 13; 1 Mach. 2, 26-54-58; Zach. 1,14; Joan. 2, 17.

(1) Vulgata: *Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum.*

Articulus v

Utrum amor sit passio læsiva amantis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod amor sit passio læsiva. Languor enim significat læsionem quamdam languentis. Sed amor causat languorem : dicitur enim Cant. 2, 5 : *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Ergo amor est passio læsiva.

2. Præterea, liquefactio est quædam resolutio. Sed amor est liquefactivus; dicitur enim Cant. 5, 6 : *Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est.* Ergo amor est resolutivus ; est ergo corruptivus et læsivus.

3. Præterea, fervor designat quemdam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore : Dionysius enim, 7 c. Cœl. Hier., parum a princ., inter cæteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit *calidum*, et *acutum*, et *superfervens ;* et Cant. 8, 6, dicitur de amore, quod *lampades ejus* sunt *lampades ignis atque flammarum.* Ergo amor est passio læsiva et corruptiva.

— Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 c. de div. Nom., p. 1, lect. 9, quod *singula seipsa amant contentive*, id est, conservative. Ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa et perfectiva.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 16, art. 1 et 2, et quæst. 27, art. 1, amor significat coaptationem quamdam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur; sed magis, si sit possibile, perficitur et melioratur; quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur et deterioratur. **Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis; amor autem boni quod non est conveniens amanti, est læsivus et deteriorativus amantis.** Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei; læditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Oseæ 9, 10 : *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.* Et hoc quidem sic dictum est de amore quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus.

Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit læsivus propter excessum immutationis ; sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animæ qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea vero quæ *in contrarium* objiciuntur, dicendum quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet *liquefactio*, *fruitio*, *languor* et *fervor*. Inter quæ primum est *liquefactio*, quæ opponitur congelationi. Ea enim quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut jam supra dictum est, art. 2. hujus quæst. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori; sed *liquefactio* importat quamdam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens et habitum, causatur delectatio sive *fruitio ;* si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per *languorem* (unde et Tullius, in 3 de Tuscul. Quæst., maxime tristitiam *ægritudinem* nominat), et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem.* Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitivæ virtutis ad objectum, sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi.

Articulus vi

Utrum amor sit causa omnium quæ amans agit.

3 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 1, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quædam passio est, ut supra dictum est, quæst. 26, art. 2. Sed non omnia quæ agit homo, agit ex passione; sed quædam agit ex electione, et quædam ex ignorantia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5. Ergo non omnia quæ homo agit, agit ex amore.

2. Præterea, appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in 3 de Anima, text. 48 et seq. Si igitur omnia quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passiones appetitivæ partis erunt superfluæ.

3. Præterea, nihil causatur simul a contrariis causis. Sed quædam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 c. de div. Nom., lect. 9, quod *propter amorem boni omnia agunt quæcumque agunt.*

Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 1 et 2. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod **omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.**

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens ; nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit

sub se amorem *intellectualem*, *rationalem*, *animalem*, *naturalem*. Sic enim Dionysius loquitur de amore in 4 cap. de div. Nom., lect. 12.

Ad secundum dicendum quod ex amore, sicut jam dictum est, quæst. 25, art. 2, causatur et desiderium, et tristitia, et delectatio, et per consequens omnes aliæ passiones : unde omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore sicut ex prima causa; unde non superfluunt aliæ passiones, quæ sunt causæ proximæ.

Ad tertium dicendum quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur, quæst. seq., art. 2.

QUÆSTIO XXIX

DE ODIO. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de odio; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum causa et objectum odii sit malum; 2° utrum odium causetur ex amore; 3° utrum odium sit fortius quam amor; 4° utrum aliquis possit habere odio seipsum; 5° utrum aliquis possit habere odio veritatem; 6° utrum aliquid possit haberi odio in universali.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum causa et objectum odii sit malum.

Mal. quæst. 12, art. 4, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum et causa odii non sit malum. Omne enim quod est, in quantum hujus modi, bonum est. Si igitur objectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicujus rei; quod patet esse falsum.

2. Præterea, odire malum est laudabile : unde in laudem quorumdam dicitur 2 Mach. 3, 1, quod *leges optime custodiebantur propter Oniæ pontificis pietatem, et animos odio habentes mala*. Si igitur nihil odiatur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile; quod patet esse falsum.

3. Præterea, idem non est simul bonum et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

— Sed contra, odium contrariatur amori. Sed objectum amoris est bonum, ut supra dictum est, quæst. 26, art. 1. Ergo objectum odii est malum.

RESPONDEO dicendum quod, cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non conjuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem conjunctam, sicut supra dictum est, quæst. 26, art. 1. In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quæ est amor naturalis, ita ad id quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens, in quantum hujusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, in quantum hujusmodi, habet rationem mali; et ideo **sicut bonum est objectum amoris, ita malum est objectum odii.**

Ad primum ergo dicendum quod ens, in quantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente; sed ens, in quantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum; et secundum hoc unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum quod, sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum, ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum : unde contingit quandoque nec odium mali nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum quod contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquæ; secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

ARTICULUS II

Utrum odium causetur ex amore.

Sup., quæst. 28, art. 6, ad 3; et inf., art. 3, corp.; et 4 Cont., cap. 19.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit causa odii. Ea enim quæ ex opposito dividuntur naturaliter sunt simul, ut dicitur in Postprædicamentis (in cap. de *Simul.*). Sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul; non ergo amor est causa odii,

2. Præterea, unum contrariorum non est causa

ART. 1. — Malum est non solum *objectum*, sed etiam *causa* odii, ut patet diligenter inspicienti art. et 1 arg. Et sic directe titulo respondetur. — Odium definiri potest : « Dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. » Odium oppositum amori amicitiæ vocatur odium *inimicitiæ*; et odium oppositum amori concupiscentiæ vocatur odium *abominationis*.

alterius. Sed amor et odium sunt contraria. Ergo, etc.

3. Præterea, posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur : nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

— Sed contra est quod dicit Augustinus, 14 de Civit. Dei, cap. 7 et 9, quod *omnes affectiones causantur ex amore*. Ergo et odium, cum sit quædam affectio animæ, causatur ex amore.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum; odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat quam quid ei repugnet: per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens. Unde **necesse est quod amor sit prior odio**, et quod nihil odio habeatur, nisi hoc quod contrariatur convenienti quod amatur. **Et secundum hoc omne odium ex amore causatur.**

Ad primum ergo dicendum quod in iis quæ ex opposito dividuntur, quædam inveniuntur quæ sunt naturaliter simul et secundum rem et secundum rationem, sicut duæ species animalis, vel duæ species coloris; quædam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causa ejus, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum ; quædam vero non sunt simul nec secundum rem nec secundum rationem, sicut substantia et accidens : nam substantia realiter est causa accidentis ; et ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi in quantum est in substantia. Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum quod amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem ; sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia : ejusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et odiatur ejus contrarium : et sic amor unius rei est causa quod ejus contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum quod in executione prius est recedere ab uno termino quam accedere ad alterum terminum ; sed in intentione est e converso; propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem quam ad executionem ; et ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULUS III

Utrum odium sit fortius quam amor.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 36, paulo a princ. : *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem*. Sed fugere dolorem pertinet ad odium ; appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Præterea, debilius vincitur a fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Præterea, affectio animæ per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum quam ad prosequendum amatum : sicut etiam bestiæ abstinent a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in lib. 83 QQ., loc. nunc cit. Ergo odium est fortius amore.

— Sed contra, bonum est fortius quam malum, quia *malum non agit nisi in virtute boni*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., lect. 16 et seq. Sed odium et amor differunt secundum differentiam *boni* et *mali*. Ergo amor est fortior odio.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa, ut supra dictum est, art. præc. Unde **impossibile est quod odium sit fortius amore simpliciter. — Sed oportet ulterius quod amor simpliciter loquendo sit odio fortior.** Fortius enim movetur aliquid in finem quam in ea quæ sunt ad finem. Recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni sicut ad finem. Unde simpliciter loquendo fortior est motus animæ in bonum quam in malum.

Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo: — *Primo* quidem, quia odium est magis sensibile quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso *immutari*. Unde calor febris hecticæ, quamvis sit major, non tamen ita sentitur sicut calor tertianæ, quia calor hecticæ jam versus est quasi in habitum et naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, sicut Augustinus dicit in 10 de Trin., cap. 12, a med., quod *amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia*. Et propter hoc etiam repugnantia ejus quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia ejus quod amatur. — *Secundo*, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde

odium quod correspondet majori amori, magis movet quam minor amor.

Et per hoc patet responsio *ad primum* : nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris ; et ideo magis fugitur dolor quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum quod odium nunquam vinceret amorem nisi propter majorem amorem, cui odium correspondet : sic homo magis diligit se quam amicum, et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

Articulus iv

Utrum aliquis possit habere odio seipsum.

2-2, quæst. 25, art. 7 ; et 2 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 2, quæst. 2, ad 2 ; et Ps. 10; et Eph. 5, lect. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psalm. 10, 6 : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Præterea, illum odimus cui volumus et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum, puta illi qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Præterea, Boetius dicit in 2 de Consol., prosa, parum a princ., quod *avaritia facit homines odiosos ;* ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 5, 29, quod *nemo unquam carnem suam odio habuit.*

Respondeo dicendum quod **impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum.** Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni : nam malum est præter voluntatem, ut Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nom., lect. 22. Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est, quæst. 26, art. 4. Unde necesse est quod aliquis amet seipsum ; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo.

Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat, et hoc *dupliciter : — uno* modo ex parte boni quod sibi aliquis vult : accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum ; et secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. — *Alio* modo ex parte sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso : unde civitas dicitur facere id quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui æstimant se maxime esse illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam : unde amant se secundum id quod æstimant se esse ; sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille *qui diligit iniquitatem, odit* non solum *animam suam*, sed etiam se ipsum.

Et per hoc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod nullus sibi vult et facit malum, nisi in quantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, in quantum est terminativum alicujus miseriæ vel doloris.

Ad tertium dicendum quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum : sicut æger odit suam ægritudinem ex hoc ipso quod se amat. Vel dicendum quod *avaritia odiosos facit* aliis, non autem sibi ipsi ; quinimô causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

Articulus v

Utrum aliquis possit odio habere veritatem.

2-2, quæst. 34, art. 1, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim et ens et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Præterea, *omnes homines naturaliter scire desiderant*, ut dicitur in principio Met. Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, a med., quod *homines amant non fictos*, sed nonnisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem ; non ergo eam odio habet.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad

Art. 4. — Hinc 2-2, q. 25, art. 7, S. Doctor docet peccatores diligere quidem seipsos secundum suam substantiam et naturam, non tamen secundum quod in eis est principale, et per consequens non vere ; juxta illud Ps. 10 : « Qui diligit iniquitatem, odit animam suam ».

Art. 5. — Joan. 7, 20 ; 3 Reg. 22, 8 ; Sap. 2, 12. — Inde conclude quod veritas per se, id est, ratione qua veritas est, non potest odiri ; sed solum ratione alterius, scilicet repugnantiæ.

Gal. 4, 16 : *Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis* (1).

Respondeo dicendum quod bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione : bonum enim habet rationem appetibilis ; non autem ens vel verum, quia bonum est *quod omnia appetunt.* Et ideo bonum secundum rationem boni non potest odio haberi nec in universali nec in particulari.

Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris ; ens autem et verum sunt communia omnibus. — **Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, in quantum habet rationem contrarii et repugnantis** : contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem verum aliquod particulare *tripliciter* repugnare vel contrariari bono amato : — *uno* modo secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus, et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum ; — *alio* modo secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum a prosecutione amati, sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent, ex quorum persona dicitur, Job. 21, 14 : *Scientiam viarum tuarum nolumus.*—*Tertio* modo habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius : puta cum aliquis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat, et secundum hoc dicit Augustinus in 10 Confess., cap. 23, a med., quod *homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem.*

Et per hoc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod cognoscere veritatem secundum se est amabile ; propter quod dicit Augustinus, loc. cit., quod *amant eam lucentem.* Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, in quantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

Articulus VI

Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

Sup., art. 5, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod odium non possit esse alicujus in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

2. Præterea, odium causatur ex aliqua dissonantia, quæ communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

3. Præterea, objectum odii est malum. Malum autem est in rebus, et non in mente, ut dicitur in 6 Metaph., text. 8. Cum ergo universale sit solum in mente, quæ abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicujus universalis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 4, prope fin., quod *ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera; furem enim odit et calumniatorem unusquisque.*

Respondeo dicendum quod de universali *dupliciter* contingit loqui : — *uno* modo secundum quod subest intentioni universalitatis ; *alio* autem modo dicitur de natura cui talis intentio attribuitur : alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod est homo. **Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, ferri potest in universale**, quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva, et appetitiva, ferri in aliquid universaliter : sicut dicimus quod objectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem ; sed quia, quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori, in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter.

Sic ergo odium etiam sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi, unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædentis : actus autem particularium sunt ; et propter hoc Philosophus dicit, lib. 2 Rhet., cap. 4, prope fin. : *Ira semper est ad aliquid particulare, odium vero potest esse ad aliquid in genere.* Sed **odium secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.**

Ad primum ergo dicendum quod sensus non apprehendit universale prout est universale ; apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii ; sed nihil

(1) Vulgata : *Inimicus vobis factus sum, veritatem dicens vobis.*

prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis; et sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum quod illa objectio procedit de universali, secundum quod substat intentioni universalitatis: sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

QUÆSTIO XXX

DE CONCUPISCENTIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de concupiscentia; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum; 2° utrum concupiscentia sit passio specialis; 3° utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales; 4° utrum concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.

Inf., quæst. 32, art. 3, ad 3; et 2 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 2, corp., fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, et, ut dicitur Sap. 6, 21: *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum.* Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Præterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo; imo Apostolus dicit Rom. 7, 18: *Non habitat in me, hoc est, in carne mea bonum.* Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud Ps. 118, 20: *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas.* Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Præterea, cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, et non solum in appetitu sensitivo.

— Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fidei, cap. 12, quod *irrationale obediens, et persuasibile rationi, dividitur in concupiscentiam et iram. Hæc autem est irrationalis animæ pars passiva et appetitiva.* Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 1 Rhetor., cap. 11, parum a princ., *concupiscentia est appetitus delectabilis.* Est autem *duplex* delectatio, ut infra dicetur, quæst. 31, art. 3 et 4: — *una* quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; — *alia* quæ est in bono secundum sensum. — *Prima* quidem delectatio videtur esse animæ tantum. — *Secunda* autem est animæ et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde et bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia quæ simul pertinet et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat. Unde **concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur.**

Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiæ vel aliorum spiritualium bonorum interdum *concupiscentia* nominatur *vel* propter similitudinem quamdam, *vel* propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut in Psal. 83, 3, dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad secundum dicendum quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem: non enim importat aliquam consociationem in concupiscendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum quod unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem; sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam; appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

ARTICULUS II

Utrum concupiscentia sit passio specialis.

3 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 3, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

QUÆST. 30. — *Concupiscentia* de qua hic agitur est illa passio quæ etiam sæpius *desiderium* vocatur; definiri autem potest: « Appetitio boni absentis secundum sensum delectabilis. » Unde non sumitur hic concupiscentia, ut bene advertit Sylvius, pro appetitu in genere, neque pro appetitu sensitivo, vel pro illa ejus portione quæ dicitur vis concupiscibilis, neque pro fomite qui est vitium naturæ per peccatum corruptæ, qui frequentissime concupiscentia vocatur. Amor est prima inclinatio in bonum, ex qua nascitur desiderium, seu concupiscentia illud habendi.

ART. 1. — *In resp. ad* 1, adverte quod appetitus seu desiderium sapientiæ et aliorum bonorum spiritualium non est proprie loquendo concupiscentia, et sic aliquando nominatur vel propter similitudinem vel propter intensionem.

ART. 2. — *In resp. ad* 3, nota quod supra, q. 23, art. 4, S. Doctor dixit, loquendo de passione desiderii vel concu-

concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum objecta ; sed objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, quod etiam est objectum concupiscentiæs secundum Philosophum in 1 Rhetor., cap. 11, parum a princ. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 33, circ. med., quod *cupiditas est amor rerum transeuntium;* et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 2. Sed concupiscentiæ non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili : dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 12, in fin., quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, præsens vero lætitiam; similiter expectatum malum timorem, præsens vero tristitiam;* ex quo videtur quod sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ ; timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

— Sed contra est quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis ; et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. 23, art. 1, bonum delectabile secundum sensum est communiter objectum concupiscibilis : unde secundum ejus differentias diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem objecti potest attendi *vel* secundum naturam ipsius objecti, *vel* secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, quæ est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum ; sed diversitas quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt. Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter præsens, et secundum quod est absens nam secundum quod est præsens, facit in ipso quiescere ; secundum autem quod est absens, facit ad ipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causat amorem ; in quantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam ; in quantum vero præsens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo **concupiscentia est passio differens specie et ab amore et a delectatione ; sed concupiscere hoc delectabile vel illud facit concupiscentias diversas numero.**

Ad primum ergo dicendum quod bonum delectabile non est absolute objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ : hujusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivæ partis quæ respicit particularia.

Ad secundum dicendum quod illa prædicatio est per causam, non per essentiam : non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus. — Vel aliter dicendum quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus, qui potest esse respectu boni futuri : unde comprehendit sub se et amorem et spem.

Ad tertium dicendum quod passio quæ directe opponitur concupiscentiæ, innominata est, quæ (1) ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis, sicut et timor, quandoque loco ejus ponitur timor ; sicut et quandoque cupiditas loco spei : quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel in malum futurum ponitur spes, et timor, quæ respiciunt bonum vel malum arduum.

ARTICULUS III

Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales.

Inf., quæst. 31, art. 3, et quæst. 41, art. 3, corp., et quæst. 77, art. 5, corp.; et 2-2, quæst. 117, art. 5, ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentiarum non sint quædam naturales, et quædam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Præterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum ; quæ quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quæ sint concupiscentiæ natu-

---

piscentiæ : « Ex opposito, ex parte mali, est *fuga* vel *abominatio* » ; et postea in proœmio q. 26 dixit : « Considerandum est de passionibus animæ in speciali..... et secundo de *concupiscentia* et *fuga* », quæ consideratio venit in præsenti quæst. Sed *fuga* non est etiam proprium nomen istius passionis, quia est quoddam generale quod opponitur concupiscentiæ. Similiter *abominatio*, utpote conveniens etiam odio. Quando igitur fuga et abominatio opponuntur concupiscentiæ, hoc fit per circumlocutionem, non autem per vocabuli proprietatem. Vide infra, q. 41, art. 2 ad 2.

1. Ita codd. et editi passim. — Edit. Patav. an. 1712, *quia*.

rales et non naturales, non differunt nisi secundum diversa objecta concupiscibilia, quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum. Non ergo dividendæ sunt concupiscentiæ per naturales et non naturales.

3. Præterea, ratio contra naturam dividitur, ut patet in 2 Phys., in princ., et text. 49. Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest, quia concupiscentia, cum sit passio quædam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quæ est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiæ aliquæ non naturales.

— Sed contra est quod Philosophus, in 3 Eth., cap. 11, in princ., et in 1 Rhetor., cap. 11, parum a princ., ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., concupiscentia est appetitus boni delectabilis. *Dupliciter* autem aliquid est delectabile : — *uno* modo, quia est conveniens naturæ animalis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; et **hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis.** — *Alio* modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem : sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur et ipso ; **in hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici « cupiditas ».**

Primæ ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus, et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam; et in his omnes homines conveniunt. Unde et Philosophus, in 3 Eth., loc. sup. cit., vocat eas *communes* et *necessarias*. **Sed secundæ concupiscentiæ sunt propriæ hominum,** quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, et conveniens, præter id quod natura requirit. Unde et in 1 Rhet,, loc. sup. cit., Philosophus dicit primas concupiscentias esse *irrationales*, secundas vero *cum ratione*. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundæ dicuntur in 3 Eth., loc. sup. cit., *propriæ* et *appositæ*, scilicet supranaturales.

Ad primum ergo dicendum quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum ; et secundum hoc cibi et potus, et hujusmodi, quæ appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia animalis.

Ad secundum dicendum quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam quodammodo formalis, in quantum procedit ex diversitate objecti activi. Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiæ naturales, quas Philosophus in Rhet., loc. sup. cit., vocat *irrationales;* et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiæ non naturales, quæ propter hoc in Rhet., ibid., dicuntur *cum ratione*.

Ad tertium dicendum quod in homine non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in 1 lib. dictum est, quæst. 78, art. 4, et secundum hoc etiam concupiscentia quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

ARTICULUS IV

Utrum concupiscentia sit infinita.

Ad quartum sic proceditur, 1. Videtur quod concupiscentia non sit infinita. Objectum enim concupiscentiæ est *bonum*, quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in 2 Metaph., text. 8. Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Præterea, concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit improportionatum, non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Præterea, infinita non est pertransire ; et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 6, post med., quod *in infinitum concupiscentia existente, homines infinita desiderant.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., duplex est concupiscentia, — una *naturalis*, — et alia *non naturalis*. — **Naturalis quidem concupiscentia non potet esse infinita in actu** : est enim ejus quod natura requirit ; natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum : unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita **hujusmodi concupiscentiam contingit in-**

ART. 4. — Sylvius notat quod infinita concupiscentia hic vocatur, non quæ secundum entitatem est infinita, quo modo nihil præter Deum potest esse infinitum, sed quæ secundum objectum est infinita, non sic quasi desideret objectum revera infinitum quasi infinitum, sed quia in suo objecto, quod semper accipit ut quoddam finitum, desiderando, nullum ponit terminum.

finitam esse per successionem, ut scilicet post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum vel quodcumque aliud quod natura requirit : quia hujusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanæ, Joan. 4, 13 : *Qui biberit* (1) *ex hac aqua, sitiet iterum.*

Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita : sequitur enim rationem, ut dictum est art. præc., rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest. — Potest et alia ratio assignari secundum Philosophum, in 1 Pol., cap. 6, post med., quare quædam concupiscentia sit finita, et quædam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita : finis enim per se concupiscitur, ut sanitas ; unde major sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum ; sicut si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia vero ejus quod est ad finem, non est infinita, si secundum illam mensuram appetitur quæ convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum ; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitæ, ut Philosophus dicit ibid. Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcumque aliarum rerum.

Ad primum ergo dicendum quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum : vel quia est finitum secundum rem, prout concupiscitur semel in actu ; vel quia est finitum secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi, quia *infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere*, ut dicitur in 3 Phys., text. 63.

Ad secundum dicendum quod ratio quodammodo est virtutis infinitæ, in quantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi : nam universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, in quantum in potentia continet infinita singularia.

Ad tertium dicendum quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur quæ concupiscit ; sed quod in quolibet concupito quod consequitur delectetur.

QUÆSTIO XXXI

DE DELECTATIONE SECUNDUM SE. — *Indocto articulos divisa.*

Deinde considerandum est de delectatione, et tristitia.

(1) Vulgata : *Omnis qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum.*

Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor : — primo, de ipsa delectatione secundum se ; — secundo, de causis delectationis ; — tertio, de effectibus ejus ; — quarto, de bonitate et malitia ipsius.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum delectatio sit passio ; 2° utrum sit in tempore ; 3° utrum differat a gaudio ; 4° utrum sit in appetitu intellectivo ; 5° de comparatione delectationum superioris appetitus ad delectationem inferioris ; 6° de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem ; 7° utrum sit aliqua delectatio non naturalis ; 8° utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

Articulus primus

Utrum delectatio sit passio.

Inf., art. 4, ad 2, et art. 5, corp., fin.; et 4 Sent., dist. 49, quæst., 3. art. 1, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit passio. Damascenus enim, in 2 lib. orth. Fid., cap. 22. distinguit operationem a passione, dicens quod *operatio est motus qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam.* Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 12 et 13, et in 10, cap. 4. Ergo delectatio non est passio.

2. Præterea pati est moveri, ut dicitur in 3 Physic., text. 19, et 2 de Anima, text. 54. Sed delectatio non consistit in *moveri*, sed *in motum esse* : causatur enim delectatio ex bono jam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Præterea, delectatio consistit in quadam perfectione delectati : perficit enim operationem, ut dicitur in 10 Eth., cap 4, post med. Sed perfici non est pati, vel alterari, ut dicitur in 7 Physicor., text. 16, et in 2 de Anima, text. 58. Ergo delectatio non est passio.

— Sed contra est quod Augustinus, in 10 et 14 de Civit. Dei, cap. 6 et 8, ponit delectationem, sive gaudium, vel lætitiam, inter alias passiones animæ.

Respondeo dicendum quod motus appetitus sensitivi proprie *passio* nominatur, sicut supra dictum est, quæst. 22, art. 3. Affectio autem quæcumque ex apprehensione sensitiva procedens est

Art. 1. — Nota bene in corp. delectationis definitionem ex Philosoph. desumptam. Clarius etiam definiri potest : « Motus appetitus sensitivi, ortus ex adeptione boni desiderati qui sensu percipitur ». Est quies appetitus qui non amplius movetur ad acquirendum illud quod cupiebat et jam habet; sed est etiam aliquis motus, in quantum appetitus immutatur ab appetibili quod eum oblectat.

motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi : nam, sicut Philosophus dicit in 1 Rhet., cap. 11, in princ., *delectatio est quidam motus animæ, et constitutio simul tota, et sensibilis in naturam existentem*. Ad cujus intellectum considerandum est quod, sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus; et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliæ res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt, sed animalia hoc sentiunt; et ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur quod delectatio est *motus animæ*, ponitur in genere; per hoc autem quod dicitur *constitutio in existentem naturam*, id est, in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni; per hoc autem quod dicitur *simul tota*, ostenditur quod constitutio non debet accipi prout est in *constitui*, sed prout est in *constitutum esse*, quasi in termino motus : non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit; sed magis consistit in *factum esse*, ut dicitur in 7 Eth., cap. 12; per hoc autem quod dicitur *sensibilis*, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio. Sic ergo patet quod, cum delectatio sit motus in appetitu animali, consequens apprehensionem sensus, **delectatio est passio animæ.**

Ad primum ergo dicendum quod operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur in 2 de Anima, text. 2, 5 et 6 ; et ideo, quando constituuntur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quæ consistit in *perfectum esse*, ut dictum est in corp. art. Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est prædicatio per essentiam, sed per causam.

Ad secundum dicendum quod in animali *duplex* motus considerari potest : — *unus* secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum ; — *alius* secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui jam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quædam appetitus, considerata præsentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum quod, quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt ægritudines corporales, et tristitia, et timor in anima, tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones, ut supra dictum est, quæst. 22 et 23, art. 1, et secundum hoc delectatio dicitur passio.

Articulus II

Utrum delectatio sit in tempore.

Inf., art. 6. corp.; et 4 Sent., dist. 49, quæst. 3, art. 1, quæst. 3; et Ver. quæst. 8, art. 14, ad. 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut in 1 Rhet., cap. 11, in princ., Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Præterea, *diuturnum* vel *morosum* dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquæ delectationes dicuntur morosæ. Ergo delectatio est in tempore.

3. Præterea, passiones animæ sunt unius generis. Sed aliquæ passiones animæ sunt in tempore. Ergo et delectatio.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 3 et 4, quod *secundum nullum tempus accipiet quis delectationem*.

Respondeo dicendum quod aliquid contingit esse in tempore *dupliciter* : — uno modo *secundum se*, — alio modo per aliud, et quasi *per accidens*. — Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore de quorum ratione est successio vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio, et alia hujusmodi. — Secundum aliud vero, et non per se dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subjacent, sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem : non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius. Sed quia humanum esse subjacet causis transmutabilibus, secundum hoc *hominem esse* est in tempore.

Sic igitur **dicendum est quod delectatio secundum se quidem non est in tempore** : est enim delectatio in bono jam adepto, quod est quasi terminus motus. — **Sed si illud bonum adeptum transmutationi subjaceat, erit delectatio per accidens in tempore; si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur

Art. 2. — Ad hæc verba, in fine 2 conclusionis : « Si bonum adeptum sit omnino intransmutabile... » nota cum Cajet , hæc intelligi de bono adepto ut adepto; ita quod non solum ipsum, secundum se, sed ut adeptum, sit omnimo intransmutabile, quale erit bonum beans in patria.

in 3 de Anima, text. 28, motus *dupliciter* dicitur : — uno modo, qui est *actus imperfecti*, scilicet existentis in potentia, in quantum hujusmodi ; et talis motus est successivus et in tempore. — Alius autem motus est *actus perfecti*, id est, existentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle, et hujusmodi, et etiam delectari ; et hujusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad secundum dicendum quod delectatio dicitur morosa vel diuturna, secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum quod aliæ passiones non habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio : unde plus habent de ratione motus inperfecti quam delectatio ; et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

Articulus III

Utrum delectatio differat a gaudio.

Inf., quæst. 35, art. 2 et 7, corp. ; et quæst. 41, art. 3, corp. ; et 3 Sent., dist. 17, quæst. 41, art. 2, ad 3 ; et 4 Sent., dist. 49, quæst. 3, art. 3, quæst. 1, ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animæ differunt secundum objecta. Sed idem est objectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Præterea, unus motus non terminatur ad duos terminos ; sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

3. Præterea, si gaudium est aliud a delectatione, videtur quod pari ratione et *lætitia*, et *exultatio*, et *jucunditas* significent aliquid aliud a delectatione ; et sic erunt omnes diversæ passiones : quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt a delectatione.

— Sed contra est quod in brutis animalibus non dicimus *gaudium* ; sed in eis dicimus *delectationem*. Non ergo est idem gaudium et delectatio.

Respondeo dicendum quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo de Anima, est quædam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, ita etiam delectationum quædam sunt naturales, et quædam non naturales, quæ sunt cum ratione ; vel, sicut Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 13 et 22, et Gregorius Nyssenus (Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 18, in princ.), dicunt : *Voluptatum hæ sunt animæ, illæ corporis* ; quod in idem redit. Delectamur enim et in his quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, et in his quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen *gaudii* non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem. Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione (1) rationis concupiscere ; sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem, quamvis non semper de omnibus sit gaudium : quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet quod **delectatio est in plus quam gaudium.**

Ad primum ergo dicendum quod, cum objectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem objecti ; et sic delectationes animales, quæ dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, quæ dicuntur solum delectationes ; sicut et de concupiscentiis supra dictum est, quæst. præc., art. 3, ad 2.

Ad secundum dicendum quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis : ita quod delectatio respondeat concupiscentiæ, et gaudium respondeat desiderio ; quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem ; et sic secundum differentiam motus est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum quod alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis : nam *lætitia* imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur *latitia* ; *exultatio* vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius, in quantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora ; *jucunditas* vero dicitur a quibusdam specialibus lætitiæ signis vel effectibus ; et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium : non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

Articulus IV

Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo.

Inf., quæst. 35, art. 1, corp. ; et 1 Sent., dist. 45, art. 1, corp., et 3, dist. 49, quæst. 3, art. 1, quæst. 1 et 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod de-

Art. 3. — In fine resp. ad 3, S. Doct. dicit quod *lætitiæ, exsultationis*, et *jucunditatis* verbis, non utimur nisi in naturis rationalibus ; quod est intelligendum secundum vocabuli proprietatem : nam Ps. 113 dicitur quod « montes exultaverunt ut arietes, et colles sicut agni ovium », et similia passim.

(1) Ita codices, edit. Romana, Nicolai, et Patav. 1698. — Edit. Patav. 1712, cum Garcia, *directione*.

lectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus in 1 Rhet., cap. 11, in princ., quod *delectatio est motus quidam sensibilis*, qui non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Præterea, delectatio est passio quædam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Præterea, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte quæ nobis et brutis communis est.

— Sed contra est quod in Psal. 36, 4, dicitur : *Delectare in Domino*. Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solum commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc, **in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio quæ dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.**

Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali ; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 6, circ. princ., quod *cupiditas et lætitia nihil est aliud quam voluntas in eorum consecutione quæ volumus*.

Ad primum ergo dicendum quod in illa definitione Philosophi *sensibile* ponitur communiter pro quacumque apprehensione : dicit enim Philosophus in 10 Ethic., cap. 4, a princ., quod *secundum omnem sensum est delectatio, similiter autem secundum intellectum et speculationem*. — Vel potest dici quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

Ad secundum dicendum quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, in quantum est cum aliqua transmutatione corporali ; et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum : sic enim etiam est in Deo et in angelis. Unde dicit Philosophus in 7 Ethic., cap. ult., circ. fin., quod *Deus una simplici operatione gaudet* ; et Dionysius dicit in fin. Cœl. Hier., quod *angeli non sunt susceptibiles nostræ possibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis lætitiam*.

Ad tertium dicendum quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis : unde ibidem Dionysius dicit quod *sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum*. Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum angelis.

ARTICULUS V

Utrum delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus.

Inf., quæst. 38, art. 4 ; et 4 Sent., dist. 49, quæst. 3, art. 5, quæst. 1 ; et 1 Eth., lect. 13, col. 1 ; et 13 Met., lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus : omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum in 10 Ethic., cap. 2. Sed plures sequuntur delectationes sensibiles quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt majores.

2. Præterea, magnitudo causæ ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus : transmutant enim corpus, et in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur in 7 Eth., cap. 3, circ. med. Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Præterea, delectationes corporales oportet temperare et refrenare propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refrenare. Ergo delectationes corporales sunt majores.

— Sed contra est quod dicitur in Psal. 118, 103 : *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo !* et Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 7, quod *maxima delectatio est quæ est secundum operationem sapientiæ*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam dictum est art. 1 huj. quæst., delectatio provenit ex conjunctione convenientis, cum sentitur et cognoscitur. In operibus autem animæ præcipue sensitivæ et intellectivæ, est hoc considerandum, quod cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle et hujusmodi. Nam actiones quæ transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiæ transmutatæ : motus enim est *actus mobilis a movente*. Sic igitur prædictæ actiones animæ sensitivæ et intellectivæ, et ipsæ sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitæ per sensum et intellectum : unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex earum objectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus (puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus), **non est dubium quod multo sunt majores delectationes intelligibiles quam sen-**

sibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo, quia intellectualis cognitio et perfectior est, et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta : nullus enim est qui non vellet magis carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiæ vel stulti carent, sicut Augustinus dicit in lib. 14 de Trin., cap. 14, a med.

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se. et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt majores. Et hoc apparet secundum *tria* quæ requiruntur ad delectationem, scilicet *bonum conjunctum*, et *id cui conjungitur*, et *ipsa conjunctio*. — Nam ipsum bonum spirituale est majus quam corporale bonum, et est magis dilectum. Cujus signum est quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. — Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior et magis cognoscitiva quam pars sensitiva. — Conjunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. *Intimior* quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei ; intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam : objectum enim intellectus est *quod quid est*. *Perfectior* autem est, quia conjunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus : unde et delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum ; sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam *firmior*, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt ; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed quoad nos, delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria : Primo, quia sensibilia sunt magis nota quoad nos quam intelligibilia.— Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali ; quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem.— Tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiæ quædam consequuntur : unde delectationes corporales tristitiis hujusmodi supervenientes magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales, quæ non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur, quæst. 35, art. 5.

Ad primum ergo dicendum quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota ; et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quæ sunt proprie virtuosorum, consequens est quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, in quantum sunt passiones appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quæ regulatur ratione ; et ideo indigent temperari et refrenari per rationem ; sed delectationes spirituales secundum mentem, quæ est ipsa regula : unde sunt secundum seipsas sobriæ et moderatæ.

Articulus vi

Utrum delectationes tactus sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus.

2-2, quæst. 15, art. 3, corp., et quæst. 141, art. 4, corp., et ad 3, et art. 7, corp. ; 4 Sent., dist. 49, quæst. 3, art. 5, corp. quæst. 2 ; Mal. quæst. 14, art. 4, corp., et ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes quæ sunt secundum tactum non sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, gaudium omne cessat. Sed talis est delectatio quæ est secundum visum; dicitur enim Tobiæ 5, 12 : *Quale gaudium erit mihi* (1), *qui in tenebris sedeo, et lumen cœli non video ?* Ergo delectatio quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Præterea, unicuique fit delectabile illud quod amat, ut Philosophus dicit in 1 Rhetor., cap. 11. Sed inter omnes sensus maxime diligitur visus. Ergo delectatio quæ est secundum visum, est maxima.

3. Præterea, principium amicitiæ delectabilis maxime est visio. Sed causa talis amicitiæ est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxima delectatio.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethicor., cap. 10, quod *maximæ delectationes sun secundum tactum*.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. 1 huj. quæst., unumquodque, in quantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in 1 Metaph., in princ., propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem et propter utilitatem : unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis, ideo primæ **delecta-**

(1) Vulgata.... *mihi erit*...

tiones sensuum, quæ scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriæ hominum; delectationes autem sensuum, in quantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

Si igitur loquamur de delectatione sensus quæ est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est major delectatio quam secundum aliquem alium sensum. Si autem loquamur de delectatione sensus quæ est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturæ animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus: est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et humidi et sicci, et hujusmodi. Unde secundum hoc delectationes quæ sunt secundum tactum, sunt majores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam animalia, quæ non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus nisi in ordine ad sensibilia tactus: neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 10, circ. med.

Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet **simpliciter delectationem tactus esse majorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis**: quia manifestum est quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Hujusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales, sicut cibi et venerea, et hujusmodi. **Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui, sic delectationes visus erunt potiores,** ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum quod gaudium, sicut supra dictum est, art. 3 huj. quæst., significat animalem delectationem; et hæc maxime pertinet ad visum; sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio: nam delectatio, et maxime quæ est secundum tactum, est causa amicitiæ delectabilis per modum finis; visio autem est causa, sicut unde est principium motus, in quantum per visum amabilis imprimitur species rei quæ allicit ad amandum, et ad concupiscendam ejus delectationem.

Articulus VII

Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla delectatio sit non naturalis. Delectatio enim in affectibus animæ proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quæ est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed *omne violentum est contristans*, ut dicitur in 5 med., text. 6. Ergo nihil quod est contra naturam, est delectabile.

3. Præterea, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet in definitione Philosophi supra posita, art. 1 huj. quæst. Sed constitui in naturam unicuique est naturale, quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, 7 Ethic., cap. 12 et ult., quod *quædam delectationes sunt ægritudinales, et contra naturam.*

Respondeo dicendum quod naturale dicitur *quod est secundum naturam*, ut dicitur 2 Physic., text. 4 et 5. Natura autem in homine *dupliciter* sumi potest. — *Uno* modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur; et secundum hoc, **naturales delectationes hominum dici possunt quæ sunt in eo quod convenit homini secundum rationem**: sicut delectari in contemplatione veritatis et in actibus virtutum est naturale homini. — *Alio* modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi, scilicet id quod est commune homini et aliis, præcipue quod rationi non obedit; et secundum hoc **ea quæ pertinent ad conservationem corporis vel secundum individuum** (ut cibus, potus, lectus et hujusmodi), **vel secundum speciem** (sicut venereorum usus), **dicuntur homini delectabilia naturaliter.**

Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo, sicut aquæ calefactæ est naturale quod calefaciat: ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse — vel ex parte corporis, sicut ex ægritudine, sicut febricitantibus dul-

cia videntur amara, et e converso, sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terræ, vel carbonum, vel aliquorum hujusmodi; — vel etiam ex parte animæ, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum hujusmodi, quæ non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

ARTICULUS VIII

Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animæ speciem et contrarietatem recipiunt secundum objectum. Objectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, et malum bono, ut dicitur in Prædicamentis, cap. de Oppos. in princ., videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Præterea, uni est contrarium unum, ut probatur in 10 Metaph., text. 17. Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Præterea, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed hæc differentia est materialis, contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in 10 Metaph., tex. 13 et 14. Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

— Sed contra, *ea quæ se impediunt in eodem genere existentia*, secundum Philosophum, ibid., *sunt contraria*. Sed quædam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 5, circ. med. Ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ.

RESPONDEO dicendum quod delectatio in affectionibus animæ, sicut dictum est art. 2 hujus quæst., proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrariis terminis, sicut quies quæ est sursum, ei quæ est deorsum, ut dicitur in 5 Physic., text. 54. Unde et **contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.**

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi est intelligendum secundum quod *bonum* et *malum* accipitur in virtutibus et vitiis : nam inveniuntur duo contraria vitia; non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut *calidum* et *frigidum*, quorum unum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum quod delectatio se habet in affectibus animæ sicut quies naturalis in corporibus : est enim in aliquo convenienti, et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta : tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentæ appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta ejusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur in 5 Physic., text. 54 et seq. Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

Ad tertium dicendum quod ea in quibus delectamur, cum sint objecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio objecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex supra dictis patet, quæst. 23, art. 1.

QUÆSTIO XXXII

DE CAUSA DELECTATIONIS. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causis delectationis; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum operatio sit causa propria delectationis; 2° utrum motus sit causa delectationis; 3° utrum spes et memoria; 4° utrum tristitia; 5° utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa; 6° utrum benefacere alteri sit causa delectationis; 7° utrum similitudo sit causa delectationis; 8° utrum admiratio sit causa delectationis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum operatio sit causa propria delectationis.

4 Sent., dist. 49, quæst. 3, art. 5, quæst. 4, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis. Ut enim Philosophus dicit in 1 Rhet., cap. 11, a princ., *delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur* : requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est quæst. 31, art. 1. Sed

---

ART. 1. — Ex his patet ad litteram tituli quod operatio est *propria* et *prima* causa delectationis : *prima*, quia prius quam bonum acquiratur, exigitur quoniam præit operatio ad acquirendum, et postea subsequitur actualis acquisitio ; *propria*, quia operatio concurrens ad delectationem est propria delectati, id est, illius qui delectationem habet vel habebit (Porrecta) — Ex resp. ad 3, nota quod non omnis operatio causet delectationem, sed ea solum quæ est conveniens, proportionata et conveniens operanti, ut dicitur 4 *Sent.*, dist. 46, q. 3, art. 2 et 3.

per prius sunt cognoscibilia objecta operationum quam ipsæ operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Præterea, delectatio potissime consistit in fine adepto : hoc enim est quod præcipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

3. Præterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Hæc autem sunt delectabilia, ut dicitur in 1 Rhetor., loc. sup. cit. Non ergo operatio est propria causa delectationis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, 7 Ethic., cap. 12 et 13, et 10, cap. 4 et 5 (implic.), quod *delectatio est operatio connaturalis non impedita.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 31, art. 1, ad delectationem *duo* requiruntur, scilicet — *consecutio* boni convenientis, — et *cognitio* hujusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit : nam actualis cognitio operatio est quædam ; similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione ; ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde **oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.**

Ad primum ergo dicendum quod ipsa objecta operationum non sunt delectabilia nisi in quantum conjunguntur nobis vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione, vel inspectione aliquorum ; vel quocumque alio modo simul cum cognitione : sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias, vel honorem, vel aliquid hujusmodi; quæ quidem non essent delectabilia, nisi in quantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 3, ante med., *magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium ;* quæ procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum. Habere autem hujusmodi nihil est aliud quam uti eis vel posse uti ; et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Ad secundum dicendum quod, etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa operata sunt delectabilia, in quantum sunt habita, vel facta ; quod refertur ad aliquem usum, vel operationem.

Ad tertium dicendum quod operationes sunt delectabiles, in quantum sunt proportionatæ et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est ei proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attædians. Et secundum hoc otium, et ludus, et alia quæ ad requiem pertinent, delectabilia sunt, in quantum auferunt tristitiam quæ est ex labore.

ARTICULUS II

Utrum motus sit causa delectationis.

4 Sent., dist. 49, quæst. 3, art. 2, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod motus non sit causa delectationis, quia, sicut supra dictum est, quæst. 31, art. 1, bonum præsentialiter adeptum est causa delectationis : unde Philosophus in 7 Ethic. dicit, cap. 12, quod *delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei jam existentis.* Id autem quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius secundum quod omni motui adjungitur generatio et corruptio, ut dicitur in 8 Physic., text. 24. Ergo motus non est causa delectationis.

2. Præterea, motus præcipue laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes, ex hoc quod sunt laboriosæ et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ. Ergo motus non est causa delectationis.

3. Præterea, motus importat innovationem quamdam, quæ opponitur consuetudini. Sed ea quæ sunt consueta sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit in 1 Rhetor., cap. 11, a princ. Ergo motus non est causa delectationis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 8 Confess., cap. 3, post med. : *Quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu in æternum tibi ipsi sis gaudium, et quædam de te circa te semper gaudeant, quod hæc rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet?* Ex quo accipitur quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus ; et sic motus videtur esse causa delectationis.

RESPONDEO dicendum quod ad delectationem *tria* requiruntur, scilicet *bonum* delectans, *conjunctio* delectabilis, et tertium quod est *cognitio* hujus conjunctionis. Et **secundum hæc tria motus efficitur delectabilis**, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., forte cap. 12, et in 1 Rhet., cap. 11. Nam ex parte nostra, qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc quod natura nostra transmutabilis est ; et propter hoc quod est nobis conveniens nunc, non erit conveniens postea, sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in æstate. — Ex parte vero boni delectantis, quod nobis conjungitur, fit etiam transmutatio delectabilis : quia actio continuata alicujus auget effectum, sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit ; et ideo quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio ejus delectabilis. — Ex parte vero ipsius cognitionis, quia

homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit in 4 Confess., cap 11, a med. : *Non vis utique stare syllabas, sed transvolare, ut aliæ veniant, et totum audias : ita semper omnia, ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia.*

Si ergo sit aliqua res cujus natura sit intransmutabilis, et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, et quæ possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis; et quanto aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen jam aliquid habere ejus ad quod movetur; et secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis, deficit tamen a delectationis perfectione: nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, in quantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel desinit esse, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quod motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, in quantum efficitur naturale. Nam *consuetudo est quasi altera natura.* Motus autem est delectabilis, non quidem quo reciditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ posset provenire ex assiduitate alicujus operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis et motus.

Articulus III

Utrum spes et memoria sint causæ delectationis.

Inf., quæst. 40, art. 8; et 2-2, quæst. 30, art. 1, ad 3; et 12 Met., lect. 6, col. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod memoria et spes non sint causæ delectationis. Delectatio enim est de bono præsenti, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 13. Sed memoria et spes sunt de absenti : est enim memoria præteritorum; spes vero futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis : dicitur enim Prov. 13, 12 : *Spes quæ differtur, affligit animam.* Ergo spes non est causa delectationis.

3. Præterea, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam et concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis quam concupiscentia vel amor.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 12, 12 : *Spe gaudentes;* et in Psal. 76, 4 : *Memor fui Dei, et delectatus sum.*

Respondeo dicendum quod delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis *dupliciter* : — *uno* modo secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; — *alio* modo secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter conjungitur vel actu, vel potentia, secundum quemcumque conjunctionis modum. Et quia major est conjunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quæ est conjunctio cognitionis, itemque major est conjunctio rei in actu quam in potentia, ideo **maxima est delectatio quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis**; — **secundum autem gradum tenet delectatio spei**, in qua non solum est delectabilis conjunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel possibilitatem adipiscendi bonum quod delectat; — **tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ**, quæ habet solam conjunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum quod spes et memoria sunt quidem eorum quæ sunt simpliciter absentia, quæ tamen secundum quid sunt præsentia, scilicet vel secundum apprehensionem solam, vel secundum apprehensionem et facultatem ad minus æstimatam.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet idem secundum diversa esse causam contrariorum. Sic igitur spes, in quantum habet præsentem æstimationem boni futuri, delectationem causat; in quantum autem caret præsentia ejus, causat afflictionem.

Ad tertium dicendum quod amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quædam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit præcipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, in quantum importat quamdam certitudinem realis præsentiæ boni delectantis, quam non importat nec amor, nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quam illa; et similiter magis vel actu, quam memoria, quæ est de eo quod jam transiit.

Articulus IV

Utrum tristitia sit causa delectationis.

Inf., quæst. 35, art. 5, ad 1, et quæst. 48, art. 4, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristia memorata sunt causa doloris, et non delectationis.

3. Præterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra dictum est, quæst. 29, art. 2. Ergo tristitia non est causa delectationis.

— Sed contra est quod in Ps. 41, 4, dicitur : *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die ac nocte.* Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrymæ quæ ex tristitia oriuntur, videntur esse delectationis causa.

Respondeo dicendum quod tristitia potest *dupliciter* considerari : **uno modo secundum quod est in actu ; alio modo secundum quod est in memoria. Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa.** — Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, in quantum facit memoriam rei dilectæ, de cujus absentia aliquis tristatur, et tamen de sola ejus apprehensione delectatur. — Memoria autem tristitiæ fit causa delectationis propter subsequentem evasionem : nam carere malo accipitur in ratione boni, unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia, secundum quod Augustinus dicit, 22 de Civ. Dei (implic. cap. ult., sed express. hoc hab. Greg., 4 Moral., cap. 31, ad fin.), quod *sæpe læti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde amplius læti et grati sumus;* et in 8 Confess. dicit, cap. 8, ante med., quod *quanto majus fuit periculum in prœlio, tanto majus erit gaudium in triumpho.*

Ad primum ergo dicendum quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in 8 Phys., text. 8 ; et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, in quantum fit per eam apprehensio alicujus delectabilis.

Ad secundum dicendum quod tristia memorata, in quantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed in quantum ab eis homo liberatur, et similiter memoria delectabilium ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, in quantum conveniunt in odio unius et ejusdem.

Articulus V

Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum conjunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis conjunctæ. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Præterea, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa ; quod patet esse falsum.

3. Præterea, operatio est delectabilis, in quantum procedit ex habitu nobis innato : unde dicitur in 2 Eth., cap. 3, in princ., quod *signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem.* Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

— Sed contra est quod dicitur in 2 Canonica Joannis, 4 : *Gavisus sum valde, quia inveni de filiis tuis ambulantes in veritate.*

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. 1 hujus quæst., ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti. **Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa.** — *Uno* modo, in quantum per operationem alicujus consequimur aliquod bonum ; et secundum hoc operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio est delectabile. — *Alio* modo, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprii boni ; et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem in seipsis aliquod bonum esse ; et quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur ; et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles ; et quia amor est alicujus boni, et admiratio est alicujus magni, idcirco amari ab aliis, et in admiratione haberi est delectabile, in quantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. — *Tertio* modo, in quantum ipsæ operationes aliorum, si

sint bonæ, æstimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi eumdem sibi; et propter odium, quod facit æstimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur 1 ad Corinth. 13, 6, quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.*

Ad primum ergo dicendum quod operatio alterius potest esse mihi conjuncta — vel per effectum, sicut in primo modo; — vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; — vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

Ad tertium dicendum quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi æstimationem, sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

ARTICULUS VI

Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est, art. præc., et 1 hujus quæst. Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiæ quam delectationis.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4 Eth., cap. 1, a med., quod *illiberalitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas.* Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 14, et 10, cap. 4 et 5, videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Præterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quædam quæ pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire quantum ad iratos, ut dicit Philosophus in 1 Rhetor., cap. 11. Ergo benefacere magis est causa tristitiæ quam delectationis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 3, a med., quod *largiri et auxiliari amicis aut extraneis est delectabilissimum.*

RESPONDEO dicendum quod **hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa :** *uno* modo per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum; et secundum hoc, in quantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, præcipue amicis, sicut in bono proprio — *Alio* modo per comparationem ad finem, sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi vel a Deo vel ab homine; spes autem delectationis est causa. — *Tertio* modo per comparationem ad principium; et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium; quorum *unum* est facultas benefaciendi, et secundum hoc benefacere alteri fit delectabile, in quantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare; et ideo homines delectantur in filiis et operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. *Aliud* principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale; unde liberales delectabiliter dant aliis. *Tertium* principium est motivum: puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui : omnia enim quæ facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor præcipua causa delectationis est.

Ad primum ergo dicendum quod emissio, in quantum est indicativa proprii boni, est delectabilis; sed in quantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans, sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quæ repugnat naturæ; et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum quod vincere, redarguere et punire non est delectabile in quantum est in malum alterius, sed in quantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quam odiat malum alterius.— *Vincere* enim est delectabile naturaliter, in quantum per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ, et propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles; et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriæ. — *Redarguere* autem et increpare potest esse *dupliciter* delectationis causa : *uno* modo in quantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ et excellentiæ; increpare enim et corripere est sapientum et majorum. *Alio* modo secundum quod aliquis increpando et reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est in corp. art. — Irato autem est delectabile *punire*, in quantum videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione : cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse; et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile; sed malefacere alteri

non est esse delectabile, nisi in quantum videtur pertinere ad proprium bonum.

ARTICULUS VII

Utrum similitudo sit causa delectationis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim et præesse quamdam dissimilitudinem importat. Sed principari et præesse naturaliter est delectabile, ut dicitur in 1 Rhet., cap. 11, prope fin. Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

2. Præterea, nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitiam, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 14. Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quam similitudo.

3. Præterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas : sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

— Sed contra est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra, quæst. 27, art. 3. Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

RESPONDEO dicendum quod similitudo est quædam unitas: unde **id quod est simile, in quantum est unum, est delectabile**, sicut et amabile, ut supra dictum est, loc. cit. Et si quidem **id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile**: puta homo homini, et juvenis juveni. Si **vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans**: non quidem in quantum est simile et unum; sed in quantum corrumpit id quod est magis unum. Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit *dupliciter* : — uno modo quia corrumpit mensuram proprii boni per quemdam excessum : bonum enim, præcipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit; et propter hoc superabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales, fastidiuntur. — *Alio* modo per directam contrarietatem ad proprium bonum : sicut figuli abominantur alios figulos, non in quantum sunt figuli, sed in quantum per eos amittunt excellentiam propriam sive proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum quod, cum sit quædam communicatio principantis ad subjectum, est ibi quædam similitudo; tamen secundum quamdam excellentiam, eo quod principari et præesse pertinent ad excellentiam proprii boni : sapientum enim et meliorum est principari et præesse : unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio; vel quia per hoc quod homo principatur et præest, aliis benefacit, quod est delectabile.

Ad secundum dicendum quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato, quia tristitiæ contrariantur proprio bono ejus qui tristatur : et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, in quantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quædam tristitiæ, magis appetuntur quam delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem tristitiæ, ut infra dicetur, quæst. 35, art. 5. Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam juvenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 14, post med.

Ad tertium dicendum quod bona corporalia in quadam mensura consistunt : et ideo super excessus similium corrumpit proprium bonum; et propter hoc efficitur fastidiosus et contristans, in quantum contrariatur bono proprio hominis.

ARTICULUS VIII

Utrum admiratio sit causa delectationis

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. *Admirari enim est ignorantis naturæ*, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22. Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Præterea, admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur in princ. Metaph., cap. 2, ante med. Sed delectabilius est contemplari jam cognita quam inquirere ignota, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 7, paulo post princ., cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat : delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 12 et 13, et lib. 10, cap.

ART. 8. — Admirans, in ipso admirationis actu, videtur habere tria : 1° novæ, raræ vel arduæ rei intuitum desideratum; 2° collationem illius cum occulta causa; 3° naturalem quamdam concupiscentiam cognoscendi causam, sicut universaliter imperfecta appetunt perfici. Et propterea admirari constituit habentem in id quod est secundum naturam. Nosse enim, et conferre, et appetere scire, connaturalia sunt, et naturaliter in his gaudet anima. Præter hæc autem tria, quæ omni miranti communia videntur, inest scrutatoribus rationalis concupiscentia sciendi causam, quæ est causa delectationis, sicut cætera desideria, ut in art. 3, ad 3, habes Cajetanus).

4 et 5. Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Præterea, unusquisque in consuetis delectatur: unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus super Joan., tract. 24, in princ. Ergo admiratio contrariatur causæ delectationis.

— Sed cóntra est quod Philosophus dicit in 1 Rhet., cap. 13, post med., quod *admiratio est delectationis causa.*

RESPONDEO dicendum quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst.: et ideo quanto alicujus rei amatæ magis accrescit desiderium, tanto magis per adeptionem accrescit delectatio; et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatæ, sicut supra dictum est, ibid., quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi; quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum, et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis, in quantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat. Et propter hoc **omnia admirabilia sunt delectabilia** (sicut quæ sunt rara), **et omnes repræsentationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles.** Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua Poetica, cap. 4. Et propter hoc etiam liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur in Rhet., cap. 11.

Ad primum ergo dicendum quod admiratio non est delectabilis, in quantum habet ignorantiam, sed in quantum habet desiderium addiscendi causam; et in quantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem se esse, qualem non æstimabat.

Ad secundum dicendum quod delectatio *duo* habet, scilicet *quietem* in bono, et hujusmodi quietis *perceptionem.* — Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum, per se loquendo, sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum. — Tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex majori desiderio procedunt. Desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantiæ: unde maxime homo delectatur in his quæ de novo invenit aut addiscit.

Ad tertium dicendum quod ea quæ sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, in quantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quæ sunt rara, possunt esse delectabilia vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, in quantum sunt mira, vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur, ut dicitur in 10 Eth., cap. 4, vers. fin. Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

QUÆSTIO XXXIII

DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de effectibus delectationis; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum delectationis sit dilatare; 2° utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium; 3° utrum delectatio impediat usum rationis; 4° utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum delectationis sit dilatare.

Inf., quæst. 37, art. 4, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit Apostolus 2 ad Cor. 6, 2: *Cor nostrum dilatatum est.* Unde et de præcepto charitatis in Psalm. 118, 90, dicitur: *Latum mandatum tuum nimis.* Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Præterea, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitæ. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. Præterea, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere: nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere; et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

— Sed contra est quod ad expressionem gaudii dicitur Isa. 60, 5: *Videbis, et afflues, et mirabitur, et dilatabitur cor tuum.* Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accipit, ut lætitia nominetur, sicut supra dictum est, quæst. 31, art. 3, ad 3.

ART. 1. — Loquitur de dilatatione non proprie sumpta, quo modo significat latitudinem, quæ est una ex dimensionibus corporalibus, sed metaphorice, seu secundum similitudinem, quo modo significat spiritualem magnitudinem vel motum ad illam (Sylvius).

RESPONDEO dicendum quod latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis : unde in affectionibus animæ nonnisi secundum metaphoram dicitur. **Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem ; et competit delectationi secundum duo quæ ad delectationem requiruntur.** — Quorum *unum* est ex parte apprehensivæ virtutis, quæ apprehendit conjunctionem alicujus boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quamdam adeptum, quæ est spiritualis magnitudo ; et secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari seu dilatari. — *Aliud* autem est ex parte appetitivæ virtutis, quæ assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se præbens ei ad eam interius capiendam : et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet in his quæ dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines ; et secundum hoc dilatatio pertinet ad amorem ratione cujusdam extensionis, in quantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum ; ad delectationem vero pertinet dilatatio, in quantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multo magis ex præsentia rei jam delectantis : quia magis præbet se animus rei jam delectanti quam rei non habitæ desideratæ ; cum delectatio sit finis desiderii.

Ad tertium dicendum quod ille qui delectatur constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret ; sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

ARTICULUS II

Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium.

4 Sent., dist. 49, quæst. 3, art. 2, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quædam quies motus desiderii, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 4, et quæst. 30, art. 2. Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Præterea, oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte objecti : nam desiderium est boni non habiti, delectatio vero boni jam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Præterea, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

— Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. 4, 13 : *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum (1)*; per aquam autem significatur, secundum Augustinum, tract. 15 in Joan., parum ante med., delectatio corporalis.

RESPONDEO dicendum quod delectatio *dupliciter* potest considerari : *uno* modo secundum quod est in actu ; *alio* modo secundum quod est in memoria. — Item sitis vel desiderium potest *dupliciter* accipi : *uno* modo proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitæ ; *alio* modo communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

Secundum igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens. Si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim vel desiderium : nam delectatio est affectio appetitus circa rem præsentem.

Sed contingit rem præsentem non perfecte haberi ; et hoc potest esse *vel* ex parte rei habitæ, *vel* ex parte habentis. — Ex parte quidem rei habitæ, eo quod res habita non est tota simul, unde successive recipitur ; et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat : sicut qui audit primam partem versus, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit 4 Confess., cap. 11, a med. Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur ; eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. — Ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit, sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione delectamur ; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectæ cognitionis : secundum quod potest intelligi quod habetur Eccli. 24, 29 : *Qui bibunt me, adhuc sitient.*

Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatæ vel continuatæ faciunt super excrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ, ut patet in delectatione ciborum et propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt na-

(1) Vulgata : *Omnis qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum*.

turam : unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles ; nisi forte per accidens, in quantum operationi contemplativæ adjunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur; et per hunc modum etiam potest intelligi quod dicitur Eccli. 24, 29: *Qui bibunt me, adhuc sitient:* quia etiam de angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur 1 Petr. 1, 12, quod *desiderant in eum prospicere.*

Si vero consideretur delectatio prout est in memoria, et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod præteriit; si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut pleno existenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum; sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur : et ideo simul de eo potest esse et desiderium et delectatio.

Ad tertium dicendum quod delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est in corp. art.

Articulus III

Utrum delectatio impediat usum rationis.

Inf., quæst. 34, art. 1, ad 1; et 2-2, quæst. 15, art. 3, et quæst. 53, art. 6 ; et 4 Sent., dist. 40, quæst. 3, ad 3, *et art. 5, quæst. 1, ad 4; et Mal. quæst. 10, art. 1, ad* 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum : unde dicitur in 7 Physic., text. 20, quod *in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens;* et Sap. 8, 16: *Intrans in domum meam, conquiescam cum illa,* scilicet sapientia. Sed delectatio est quædam quies. Ergo non impedit, sed magis juvat rationis usum.

2. Præterea, ea quæ non sunt in eodem, etiamsi sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva ; usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Præterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivæ virtutis magis movet delectationem quam a delectatione moveatur: est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Eth., cap. 5, quod *delectatio corrumpit existimationem prudentiæ.*

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in 10 Ethic., cap. 5 : **Delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ vero impediunt.** Est ergo quædam delectatio quæ habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando ; et talis delectatio non impedit usum rationis, sed adjuvat : quia illud attentius operamur in quo delectamur : attentio autem adjuvat operationem. — Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione: — primo quidem ratione *distractionis*, quia, sicut jam dictum est, quæst. 4, art. 1, ad 3, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus. Cum autem intentio (1) fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur; et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impediet. — Secundo ratione *contrarietatis :* quædam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis ; et per hunc modum Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ*, non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, puta quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis ; secundum autem primum modum utramque impedit. — Tertio modo secundum quamdam *ligationem*, in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem quam ad rem absentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quæ quies interdum contrariatur rationi ; sed ex parte corporis semper habet transmutationem ; et quantum ad utrumque impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum quod vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversæ partes, sed unius animæ : et ideo cum intentio animæ vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis, et aliarum virium sensitivarum, quæ utuntur organo corporali : et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ et aliarum virium sensitivarum.

---

(1) Al., *attentio.*

Articulus IV

Utrum delectatio perficiat operationem

Inf., quæst. 34, art. 4, ad 3, et quæst. 40, art. 8, corp.; et 4 Sent., dist. 17, quæst. 2, art. 3, quæst. 1, ad 3; et Ver. quæst. 26, art. 10, corp., et ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est art. præc. Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Præterea, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suæ causæ. Sed delectatio est operatio, ut dicitur in 7 Eth., cap. 12 et 13, et in 10, cap. 4, quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Præterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis, quia operationes non quæruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra dictum est, art. præc.; nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis; nec iterum sicut forma: non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundum Philosophum in 10 Ethic., cap. 4, a med. Delectatio ergo non perficit operationem.

— Sed contra est quod dicitur ibidem quod *delectatio operationem perficit.*

Respondeo dicendum quod **delectatio dupliciter operationem perficit**: — *uno* modo per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est, sed secundum quod omne bonum completive superveniens potest dici finis; et secundum hoc dicit Philosophus in 10 Ethic., loc. nunc cit., quod *delectatio perficit operationem, sicut quidam superveniens finis*, in quantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præsupposito. — *Secundo* modo ex parte causæ agentis: non quidem directe, quia Philosophus dicit in 10 Ethic., ibid., quod *perficit operationem delectatio, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas*; indirecte autem, in quantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur; et secundum hoc dicitur in 10 Ethic., cap. 5, quod *delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas.*

Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis, quæ non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur; delectatio autem, quæ consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in 2 Physic., text. 30, contingit quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius; et per hunc modum operatio causat delectationem sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

QUÆSTIO XXXIV

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum omnis delectatio sit mala; 2° dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona; 3° utrum aliqua delectatio sit optima; 4° utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

Articulus primus

Utrum omnis delectatio sit mala.

4 Sent., dist. 39, quæst. 3, art. 4, quæst. 3, corp.; et Ver. quæst. 15, art. 4; et 10 Ethic., lect. 1, 2, 3 et 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum, quia *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part 4. Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, et tanto magis, quanto delectationes sunt majores: unde in delectationibus venereis, quæ sunt maximæ, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 11, et Hieronymus etiam dicit super Matth. (ubi nihil occurrit; sed implic. habet ep. ad Ageruch., a med.; express. autem Orig., hom. 6 in Num. a med.), quod *illo tempore quo conjugales actus geruntur, præsentia sancti Spiritus non dabitur, etiamsi propheta videatur esse qui officio generationis obsequitur.* Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio est mala.

2. Præterea, illud quod fugit virtuosus, et pro-

Quæst. 34.— Nota quod Auctor, post tractatum de bonitate et malitia passionum in communi, examinare volens bonitatem et malitiam passionum in speciali, circa duas tantum passiones, scilicet *delectationem* et *tristitiam*, quæst. movet singillatim de bonitate et malitia; et ratio est quia ad istas terminantur omnes aliæ passiones, et ab eis quodammodo regulantur, ut infra habetur (Cajetanus).

sequitur aliquis deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum et fugiendum : quia, ut dicitur in 10 Eth., cap. 5, circ. fin., *virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum ;* et Apostolus dicit 1 ad Cor. 2, 15 : *Spiritualis judicat omnia.* Sed pueri et bestiæ, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes ; fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malæ et fugiendæ.

3. Præterea, virtus et ars sunt circa difficile et bonum, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, circ. fin. Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

— Sed contra est quod in Psalm. 36, 4, dicitur : *Delectare in Domino.* Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicitur in 10 Ethic., cap. 2 et 3, aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cujus ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quæ sunt magis manifestæ. Nam et in cæteris intelligibilia a sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in lib. 2 de Anima, text. 150. Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas : ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. Sed hæc existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina prætermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba.

Dicendum est ergo **aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas.** Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde hujus ratio *duplex* accipi potest : — *una* quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur : *bonum* enim et *malum* in moralibus dicitur, secundum quod convenit rationi, vel discordat ab ea, ut supra dictum est, quæst 19, art. 3 : sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturæ convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quædam quies naturalis, quæ scilicet est in eo quod convenit naturæ, ut cum grave quiescit deorsum ; et quædam innaturalis, quæ est in eo quod repugnat naturæ, sicut cum grave quiescit sursum : ita et in moralibus est quædam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi ; et quædam mala ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei. — *Alia* ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quædam sunt malæ, et quædam bonæ. Operationibus autem magis sunt affines delectationes quæ sunt eis conjunctæ, quam concupiscentiæ quæ tempore eas præcedunt. Unde cum concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ, malarum vero malæ, multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum vero malæ.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 33, art. 3, delectationes quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam ; sed delectationes extraneæ, cujusmodi sunt delectationes corporales, quæ quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est, ibid., vel per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala ; vel secundum quamdam ligationem rationis, sicut in concubitu conjugali, quamvis delectatio sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum, propter corporalem transmutationem adjunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec sonnus, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus : nam et ipsa ratio hoc habet ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen quod hujusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis : nam hoc in statu innocentiæ non erat, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt, quæst. 98, art. 2.

Ad secundum dicendum quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiæ delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas : quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id quod est ei conveniens.

Ad tertium dicendum quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur, quæst. 57, art. 3. Circa operationes autem et passiones quæ sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quam ars ; et tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria et pigmentaria, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 12, circ. fin.

ARTICULUS II

Utrum omnis delectatio sit bona.

4 Sent., dist. 49, quæst. 3, art. 3, quæst. 3, ad 2, et art. 4, quæst. 1, per tot., et 2, corp.; et 10 Eth., lect. 1, 2, 3 et 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est, quæst. 5, art. 6, bonum in tria dividitur, scilicet *honestum*, *utile* et *delectabile*. Sed honestum omne est bonum, et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

2. Præterea, illud secundum se est bonum quod non quæritur propter aliud, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 6 et 7. Sed delectatio non quæritur propter aliud ; ridiculum enim videtur ab aliquo quærere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona. Sed quod per se prædicatur de aliquo, universaliter prædicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Præterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum : nam *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1 Ethic., in princ. Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiæ. Igitur delectatio est secundum se bonum : omnis ergo delectatio est bona.

— Sed contra est quod dicitur Proverb. 2, 14 : *Qui lætantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut aliqui Stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita Epicurei posuerunt delectationem secundum se esse bonam, et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et inter id quod est bonum quoad hunc. — Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. — Contingit autem, quod non est secundum se bonum, esse huic bonum *dupliciter : uno* modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quæ tamen non est naturalis : sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quæ non sunt simpliciter convenientia complexioni humanæ. *Alio* modo, quia id quod non est conveniens, æstimatur ut conveniens.

Et quia delectatio est quies appetitus in bono, **si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio et simpliciter bona ; — si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic ; nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.**

Ad primum ergo dicendum quod *honestum* et *utile* dicuntur secundum rationem ; et ideo nihil est bonestum vel utile quod non sit bonum. *Delectabile* autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi ; et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundum rationem.

Ad secundum dicendum quod ideo delectatio non quæritur propter aliud, quia est quies in fine ; finem autem contingit esse bonum et malum, quamvis nunquam sit finis, nisi secundum quod est bonum quoad hunc : ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur esse per se et vere bonum, ita non omnis delectatio est per se et vere bona.

ARTICULUS III

Utrum aliqua delectatio sit optimum.

4 Sent., 10, 49, quæst. 3, art. 4, quæst. 3 ; et 3 Cont., cap. 26 ; et 10 Ethic., lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum, nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem : nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 1. Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Præterea, illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio, aliquo addito, fit melior : est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Præterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens : nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est art. præc. Ergo delectatio non est optimum.

— Sed contra, beatitudo est optimum, cum sit finis humanæ vitæ. Sed beatitudo non est sine delectatione : dicitur enim in Psalm. 15, 10 : *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo ; delectationes in dextera tua usque in finem.*

RESPONDEO dicendum quod Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut Stoici ; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei ; sed quasdam esse bonas et quasdam esse malas ; ita tamen quod nulla sit summum bonum vel optimum. Sed, quantum ex ejus rationibus datur intelligi, in *duobus* deficit : — *in uno* quidem, quia cum videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum et hujusmodi, æstimavit omnes delectationes consequi generationem et motum : unde, cum generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiæ, puta cum addiscit aut miratur, sicut supra dictum est, quæst. 32, art. 2 et 8, sed etiam in contem-

plando secundum scientiam jam acquisitam. — *Alio* vero modo, quia dicebat *optimum* illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum, et non participatum : sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 8, *dupliciter* dicitur, scilicet *ipsa res*, et *usus rei :* sicut finis avari est vel pecunia vel possessio pecuniæ. Et secundum hoc ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quamdam in ultimo fine. Et **per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.**

Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio consequitur generationem ; sed aliquæ delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est in corp. Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cujus participationem omnia sunt bona, unde ex nullius additione fit melius ; sed in aliis bonis universaliter verum est quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius. — Quamvis posset dici quod *delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam*, ut in 1 Ethic. dicitur, cap. 8, a med.

Ad tertium dicendum quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona : sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

Articulus IV

Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

4 Sent., dist. 49, quæst. 3, art. 4, quæst. 3, ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis. *Omnia enim mensurantur primo sui generis*, ut dicitur in 10 Metaph., text. 3 et 4. Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed præcedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiæ in moralibus.

2. Præterea, mensuram et regulam oportet esse uniformem ; et ideo *motus qui est maxime uniformis, est mensura et regula omnium motuum*, ut dicitur in 10 Metaph., text. 3. Sed delectatio est varia et multiformis ; cum quædam earum sint bonæ, et quædam malæ. Ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

3. Præterea, certius judicium sumitur de effectu per causam quam e converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiæ delectationis : quia *bonæ delectationes sunt quæ consequuntur bonas operationes; malæ autem quæ malas*, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 5, pos. med. Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiæ in moralibus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Psal. 7 : « *Scrutans corda et renes Deus* » : *Finis curæ, et cogitationis est delectatio, ad quam quis nititur pervenire ;* et Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 11, in princ., quod *delectatio est finis architectus* (1), id est, principalis, *ad quem respicientes unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus.*

Respondeo dicendum quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est, quæst. 20, art. 1. Utrum autem voluntas sit bona vel mala, præcipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis et cujuslibet appetitus in bono, est delectatio. Et ideo **secundum delectationem voluntatis humanæ præcipue judicatur homo bonus vel malus** : est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum ; malus autem qui in operibus malis. **Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiæ moralis** : nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum boni et mali ; sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum quod amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis ; sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, a quo maxime sumitur judicium, sicut a regula vel mensura.

Ad secundum dicendum quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono ; et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cujus voluntas quiescit in vero bono ; malus autem cujus voluntas quiescit in malo.

Ad tertium dicendum quod cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est, quæst. 33, art. 4, non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono : nam bonitas rei dependet ex fine ; et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

(1) Ita Theologi ex quibusdam codd. et edit. Pat. 1712. — Edit. Rom. et Pat. 1698, *architectorum*. — Nicolaius, *architecton*. — Et nota quod *architectus* vim habet adjectivi, ut *finis architectus* perinde valeat ac *finis principalis ;* seu etiam, juxta textum græcum, του τέλους ἀρχιτέκτων, *architectus finis*.

QUÆSTIO XXXV

DE DOLORE ET TRISTITIA SECUNDUM SE. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de dolore et tristitia; et circa hoc — primo considerandum est de tristitia seu dolore secundum se; — secundo, de causis ejus; — tertio, de effectibus ipsius; — quarto de remediis; — quinto, de bonitate vel malitia ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum dolor sit passio animæ; 2° utrum tristitia sit idem quod dolor; 3° utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi; 4° utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur; 5° utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria; 6° utrum magis fugienda sit tristitia quam delectatio appetenda; 7° utrum dolor exterior sit major quam dolor interior; 8° de speciebus tristitiæ.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum dolor sit passio animæ.

P. 3, quæst. 34, art. 8 et 9, et quæst. 85, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non sit passio animæ. Nulla enim passio animæ est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore : dicit enim Augustinus in lib. de vera Relig., cap. 12, parum a princ., quod *dolor, qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis ejus rei, quam male utendo anima corruptioni fecit obnoxiam*. Ergo dolor non est passio animæ.

2. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam : dicit enim Augustinus in lib. de Natura boni, cap. 20, post princ., quod *dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori*. Ergo dolor non est passio animæ.

3. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem : dicit enim Augustinus, 8 super Gen. ad. litt., cap. 14, circ. med. : *Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in pœna*. Ergo dolor non est passio animæ.

— Sed contra est quod Augustinus, 14 de Civ. Dei, cap. 8, a med., ponit dolorem inter passiones animæ, inducens illud Virgilii Æneid. 6, vers. 733 :

Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque dolentque.....

ART. 1. — Dolor potest sic definiri : « Est motus appetitus sensitivi, cum quadam inquietudine aversantis malum, quod est, vel apprehenditur ut præsens » (Sylvius).

RESPONDEO dicendum quod, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni, et perceptio hujusmodi conjunctionis, ita etiam ad dolorem *duo* requiruntur, scillicet — *conjunctio* alicujus mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquo bono, — et *perceptio* hujusmodi conjunctionis. Quidquid autem conjungitur, si non habeat, respectu ejus cui conjungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali est objectum delectationis vel doloris. Bonum autem et malum, in quantum hujusmodi, sunt objecta appetitus. Unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitivus seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum. Nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in 1. dictum est, quæst. 103, art. 1 et 8. Cum igitur delectatio et dolor præsupponant in eodem subjecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod **dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo.**

Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 2, et præcipue illi qui defectum sonant. Unde **dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animæ,** sicut molestiæ corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, 14 de Civ. Dei, cap. 7, circ. fin., dolorem specialiter *ægritudinem* nominat.

Ad primum ergo dicendum quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori sed motus doloris semper est in anima : nam *corpus non potest dolere nisi dolente anima*, ut Augustinus dicit (implic. lib. 12 super Gen. ad litt., cap. 24, in med., et clárius sup. illud Psalm. 8 : *Repleta est malis*, etc.).

Ad secundum dicendum quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ : non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

ARTICULUS II

Utrum tristitia sit idem quod dolor

3 P., quæst. 15, art. 6, corp.; et 3 Sent., dist. 15, quæst. 11, art. 3, quæst. 1 et 2; et Ver. quæst. 26, art. 3, ad 9, et art. 4, ad. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus, 14 de Civ. Dei, cap. 7, in fin., quod *dolor in corporalibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima.* Ergo tristitia non est dolor.

2. Præterea, dolor non est nisi de præsenti malo. Sed tristitia potest esse de præterito et de futuro : sicut pœnitentia est tristitia de præterito, et anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. Præterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 9, 2 : *Tristitia est mihi magna (1), et continuus dolor cordi meo*, pro eodem utens tristitia et dolore.

RESPONDEO dicendum quod delectatio et dolor ex *duplici* apprehensione causari possunt : — *vel* ex apprehensione exterioris sensus, — *vel* ex apprehensione interioris, sive intellectus sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quæ ex interiori apprehensione causatur, *gaudium* nominatur, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 3 ; et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur *tristitia*. Et sicut illa delectatio quæ ex exteriori apprehensione causatur *delectatio* quidem nominatur, non autem *gaudium ;* ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem *dolor*, non autem *tristitia*. Sic igitur **tristitia est quædam species doloris, sicut gaudium est species delectationis.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli : quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum quod sensus exterior non percipit nisi præsens ; vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum et futurum : et ideo tristitia potest esse de præsenti, præterito et futuro ; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de præsenti.

Ad tertium dicendum quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum in quantum sunt improportionata virtuti apprehensivæ, sed etiam in quantum contrariantur naturæ. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivæ, non tamen contrariantur naturæ, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa ; alia vero animalia non delectantur in eis, nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 10, a med. Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore (quod usitatius est), dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris, licet quantum ad objecta delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic est genus tristitiæ, ut dictum est in corp. art.

(1) Vulgata : .. *mihi magna est...*

ARTICULUS III

Utrum tristitia sit contraria delectationi.

4 Sent., dist. 19, quæst. 3, art. 3, quæst. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis : dicitur enim Matth. 5, 5 : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit in 3 Confess., cap. 2, in princ., quod *dolor in spectaculis delectat;* et 4 Confess., cap. 5. in fin., dicit quod *fletus amara res est, et tamen quandoque delectat.* Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Præterea, unum contrarium non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis : dicit enim Augustinus in lib. de Pœnit., cap. 13, in fin. : *Semper pœnitens doleat, et de dolore gaudeat ;* et Philosophus dicit in 9 Eth., cap. 4, vers. fin., quod e converso *malus dolet, eo quod delectatus est.* Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 6, in princ., quod *lætitia est voluntas in eorum consensione quæ volumus ; tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quæ volumus.* Sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo lætitia et tristitia sunt contraria.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit, 10 Metaph., text. 13 et 14, *contrarietas est differentia secundum formam.* Forma autem seu species passionis et motus sumitur ex objecto vel termino. Unde **cum objecta delectationis et tristitiæ seu doloris sint contraria, scilicet bonum præsens et malum præsens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.**

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per acci-

dens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis : — *uno* quidem modo in quantum tristitia de absentia alicujus rei vel de præsentia contrarii vehementius quærit id in quo delectetur, sicut sitiens vehementius quærit delectationem potus ut remedium contra tristitiam quam patitur ; — *alio* modo in quantum ex magno desiderio delectationis alicujus non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. — Et utroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ vitæ perducit, quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis vel pro dilatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc quod ad ipsam consequendam non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, in quantum scilicet habet adjunctam admirationem, ut in spectaculis ; vel in quantum facit recordationem rei amatæ, et facit percipere amorem ejus, de cujus absentia doletur Unde, cum amor sit delectabilis ; et dolor, et omnia quæ ex amore consequuntur, in quantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, in quantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum quod voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, in quantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali ; et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens, in quantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

Articulus IV

Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Inf., art. 6, corp., fin., et quæst., 38, art. 1, ad 1, et 3, quæst. 46, art. 8, ad 2 ; et 4 Sent , dist. 14, quæst. 1, art. 4, quæst. 2, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariæ species coloris, ita delectatio et tristitia sunt contrariæ species animæ passionum. Sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

2. Præterea, medicinæ per contraria fiunt. Sed quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philosophum, 7 Eth., cap. ult. Ergo quælibet delectatio cuilibet tristitiæ contrariatur.

3. Præterea, contraria sunt quæ se invicem impediunt. Sed quælibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud quod dicitur 10 Ethic., cap. 5. Ergo quælibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

— Sed contra, contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito : ex charitate enim contingit *gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus*, ut dicitur Rom. 12, 15. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in 10 Metaph., text. 13 et 14, *contrarietas est differentia secundum formam*. Forma autem est et *generalis* et *specialis:* unde contingit esse aliqua contraria secundum *formam generis*, sicut virtus et vitium ; et secundum *formam speciei*, sicut justitia. — Est autem considerandum quod *quædam* specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiæ et qualitates ; *quædam* vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis, sive ex objectis.

In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quæ continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei ; non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim et justitia, quæ sunt in contrariis generibus, virtute scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriæ speciei ; nec habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. — Sed in illis quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariæ ad invicem, sed etiam habent quamdam convenientiam ad affinitatem : eo quod eodem modo se habere ad contraria contrarietatem inducit, sicut accedere ad album, et accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis ; sed contrario modo se habere ad contraria habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo, et accedere ad nigrum, et hoc maxime apparet in contradictione, quæ est principium oppositionis. Nam in affirmatione et negatione ejusdem consistit oppositio, sicut *album* et *non album ;* in affirmatione autem unius oppositorum, et negatione alterius attenditur convenientia et similitudo : ut si dicam, *nigrum* et *non album*.

Tristitia autem et delectatio, cum sint passiones, specificantur ex objectis. Et quidem **secundum genus suum contrarietatem habent :** nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, quæ se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2 in princ. Et ideo **tristitia et delectatio quæ sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem. — Tristitia vero et delectatio de diversis (siquidem illa diversa non sunt diversa opposita, sed disparata), non habent oppositionem ad invicem secundum**

rationem speciei, sed sunt etiam disparatæ, sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. — **Si vero illa diversa sunt contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem**, sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

Ad primum ergo dicendum quod albedo et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia : unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum quod genus sumitur ex materia, ut patet in 8 Metaph., text. 6, in accidentibus autem loco materiæ est subjectum. Dictum est autem, in corp. art., quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus ; et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subjecti dispositioni quæ est in qualibet delectatione : nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet ; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens : et ideo ex parte subjecti quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam ; et quælibet tristitia est impeditiva cujuslibet delectationis, præcipue tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundum speciem.

Unde patet solutio *ad tertium*. — Vel aliter dicendum quod, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariatur : nam ex uno conformatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

Articulus v

Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

2-2, quæst. 9, art. 4, ad 2, et quæst. 180 art. 8, corp.; et 3 Sent., quæst. 46, art. 7, ad 4, et 4, dist. 49, quæst. 3, art. 3, quest. 2; et Opusc. 2, cap. 168; et 7 Eth., lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apostolus, 2 ad Corinth. 7, 10: *Quæ secundum Deum est tristitia* (1), *pænitentiam in salutem stabilem operatur.* Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cujus est contemplationi vacare, secundum Augustinum in 12 de Trin., cap. 3 et 4. Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ, et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

(1) Vulgata :... *tristitia est*...

3. Præterea, sicut objectum delectationis est bonum, ita objectum tristitiæ est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem : dicit enim Philosophus in 12 Metaph., text. 51, quod *quædam inconveniens est meditari.* Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Præterea, operatio quælibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 12 et 13, et in 10, cap. 4 et 5. Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri : vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Præterea, carnis afflictio est causa tristitiæ. Sed, sicut dicitur Eccle. ult., 12, *frequens meditatio, carnis est afflicto* (1). Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

— Sed contra est quod dicitur Sap. 8, 16 : *Non habet amaritudinem conversatio illius*, scilicet sapientiæ, *nec tædium convictus ejus* (2), *sed lætitiam et gaudium.* Conversatio autem et convictus sapientiæ est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quæ sit contraria delectationi contemplationis.

Respondeo dicendum quod delectatio contemplationis potest intelligi *dupliciter : — uno modo* ita quod contemplatio sit delectationis causa, et non objectum ; et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde **si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam.**

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est ejus objectum, et causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur ; et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 18, parum a princ.), *ei delectationi quæ est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia.* Et hoc idem Philosophus dicit in 1 Topic., cap. 13, loc. 2, et in 10 Ethic., cap. 3, circ. med. Sed hoc est intelligendum per se loquendo. Cujus ratio est quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contrario objecto : sicut delectationi quæ est de calore, contrariatur tristitia quæ est de frigore. Objecto autem contemplationis nihil est contrarium. Contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ ; sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde **delectationi quæ est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria. — Sed nec etiam habet tristitiam annexam**, sicut corporales delectationes,

(1) Vulgata :... *carnis afflictio est.*
(2) Vulgata : .. *illius.*

quæ sunt ut medicinæ quædam, contra aliquas molestias : sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti ; quando autem jam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur alia molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis : non est enim generatio, ut dictum est quæst. 34, art. 3, sed operatio quædam perfecta. — **Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis** ; et hoc *dupliciter* : *uno* modo ex parte organi ; *alio* modo ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivæ partis, quæ habent organum corporale ; vel ex sensibili, quod est contrarium debitæ complexioni organi (sicut gustus rei amaræ, et olfactus rei fœtidæ) ; vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit super excrescentiam naturalis habitus, ut supra dictum est, quæst. 33, art. 2, et sic redditur apprehensio sensibilis, quæ prius erat delectabilis, tædiosa. Sed hæc duo directe in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale : unde dictum est in auctoritate inducta, in arg. *Sed cont.*, quod *non habet contemplatio mentis nec amaritudinem nec tædium.* Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo, ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi adjuncta per accidens contrariatur delectationi ejus. Nam tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsa, ut ex supra dictis patet, art. præc. Tristitia vero vel afflictio quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur : unde est penitus disparata. Et sic **manifestum est quod delectationi quæ est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur, nec adjungitur ei aliqua tristitia, nisi per accidens.**

Ad primum ergo dicendum quod illa tristitia quæ est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium delectationi (1) divinæ.

Ad secundum dicendum quod ea quæ sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem : non enim rationes contrariorum sunt contrariæ ; sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scientia contrariorum.

Ad tertium dicendum quod contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus, sed per accidens tantum, in quantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris ; vel ex parte rei contemplatæ, ad quam inordinate appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum quod tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est in corp. art.

Ad quintum dicendum quod afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est ibid.

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Nicolai. — Garcia et edit. Patav., *dilectioni.*

Articulus VI

Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda.

2-2, quæst. 138, art. 1, corp.; et 3, Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 3, ad 3 ; et 4, dist. 49, quæst. 3, art. 3, quæst. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 36, parum a princ. : *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem.* Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens quod plus tristitia fugiatur quam delectatio appetatur.

2. Præterea, actio contrarii facit ad velocitatem et intensionem motus : aqua enim calida citius et fortius congelatur, ut dicit Philosophus in lib. 1 Meteor., cap. 12. Sed fuga tristitiæ est ex contrarietate contristantis ; appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis, Ergo major est fuga tristitiæ quam appetitus delectationis.

3. Præterea, quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior : quia *virtus est circa difficile et bonum*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, circ. fin. Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio : dicit enim Philosophus in 1 Reth., cap. 4, ante med., quod *fortes et justi maxime honorantur.* Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

— Sed contra, *bonum est fortius quam malum*, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 4, a med. lect. 21 et 22. Sed delectatio est appe-

Art. 6. — Sensus est tituli : An tristitia et objectivum contristans magis moveat ad fugam, quam delectatio et delectabile moveat ad sui appetitionem et prosecutionem ; ac per consequens, an appetitus fortius moveatur ad malum fugiendum, quam ad bonum appetendum.

tibilis propter bonum, quod est ejus objectum fuga autem tristitiæ est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ.

RESPONDEO dicendum quod, **per se loquendo, appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiæ.** Cujus ratio est quia causa delectationis est conveniens bonum ; causa autem doloris sive tristitiæ est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia ; non autem potest esse aliquod malum totaliter absque omni convenientia repugnans : unde delectatio potest esse integra et perfecta ; tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter major est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ. — Alia vero ratio est, quia bonum, quod est objectum delectationis, per seipsum appetitur; malum autem, quod est objectum tristitiæ, est fugiendum, in quantum est privatio boni : quod autem est per se, potius est illo quod est per accidens. Cujus etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suæ naturæ non convenienti : quasi natura magis tendat in id qnod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tris.itiam.

Sed **per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugiat quam delectationem appetat**; et hoc *tripliciter* : — *primo* quidem ex parte apprehensionis, quia, ut Augustinus dicit 10 de Trinit., circ. fin. lib., *amor magis sentitur cum eum prodit indigentia :* ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicujus boni amati, vel ex incursu alicujus mali contrarii ; delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo jam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis et tristitiæ, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor, ex eo quod contrariatur amori. — *Secundo* ex parte causæ contristantis vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur : magis enim amamus consistentiam corporis naturalem quam delectationem cibi ; et ideo timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis hujusmodi quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum hujusmodi. — *Tertio* ex parte effectus, scilicet in quantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod Augustinus dicit, quod *dolor magis fugitur quam voluptas appetatur*, est verum per accidens, et non per se ; et hoc patet ex eo quod subdit : *Quandoquidem etiam videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu*, quia contrariantur vitæ, quæ maxime amatur.

Ad secundum dicendum quod aliter est in motu qui est ab interiori, et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario, sicut supra dictum est in corp. art., de motu naturali ; sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate, quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius : unde motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. Motus autem appetitivæ partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res ; et ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivæ partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam : unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, in quantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia quam delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore vel tristitia quacumque, sed ab ea quæ consistit in periculis mortis ; quæ quidem tristitia magis fugitur quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia : sicut vita magis amatur quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in 3 Eth., cap. 11.

ARTICULUS VII

Utrum dolor exterior sit major quam interior.

Inf., quæst. 37, art. 1, ad 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor corporis exterior sit major quam dolor cordis interior. Dolor enim corporis exterior causatur ex causa repugnante bonæ consistentiæ corporis, in qua est vita ; dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, videtur secundum prædicta quod dolor exterior sit major quam dolor interior.

2. Præterea, res magis movet quam rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali conjunctione alicujus contrarii ; dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo major est dolor exterior quam dolor interior.

3. Præterea, causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus : facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est major et magis fugitur quam dolor interior.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 25, 17 : *Omnis plaga, tristitia cordis est ; et omnis malitia,*

nequitia mulieris. Ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur, ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

RESPONDEO dicendum quod dolor exterior et interior in uno conveniunt, et in duobus differunt : conveniunt quidem in hoc quod uterque est motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. ; sed differunt secundum illa duo quæ ad tristitiam et delectationem requiruntur, scilicet secundum causam, quæ est bonum vel malum conjunctum, et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum conjunctum, quod repugnat corpori ; causa autem interioris doloris est malum conjunctum, quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus ; dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis.

Si ergo comparetur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cujus est uterque dolor, alia vero per aliud. Nam dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui; exterior autem dolor ex eo quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte ista dolor interior præeminet dolori exteriori. — Similiter etiam ex parte apprehensionis : nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensus tactus. Unde, **simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior**. Cujus signum est quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem ; et in quantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et jucundus interiori gaudio.

Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur : non solum enim interior est major quam exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui ; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione ; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta (in arg. *Sed contra*) dicitur : *Omnis plaga tristitia cordis est*, quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

Ad primum ergo dicendum quod dolor interior potest etiam esse de his quæ contrariantur vitæ ; et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala, quæ sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem hujus causæ doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa sicut ex causa. Non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cujus est similitudo ; quæ quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est major, tanquam de majori malo existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori : tum quia causa doloris exterioris est corrumpens conjunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus; tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quam intellectivus ; et propter hoc, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 4, ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur, et similiter ex dolore exteriori magis quam ex dolore interiori.

ARTICULUS VIII

Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ

Inf., quæst. 41, art. 4, ad 1 ; et 22, quæst. 35, art. 4, ad 3 ; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 3, corp., fin. ; et Ver. quæst. 26, art. 4, ad 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 13, inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet : quæ sunt *acedia, achos* (1), vel anxietas secundum Gregorium Nyssenum (seu Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 19), *misericordia* et *invidia*. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea, *pœnitentia* est quædam species tristitiæ ; similiter etiam *nemesis* et *zelus*, ut dicit Philosophus, 2 Rhetor., cap. 9 et 11, quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est ejus prædicta divisio.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem ad invicem : nam, secundum Gregorium Nyssenum, loc. sup. cit., *acedia est tristitia vocem amputans ; anxietas vero est tristitia aggravans ; invidia vero est tristitia in alienis bonis ; misericordia autem est tristitia in alienis malis.* Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis et de alienis bonis, et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

— Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni et Damasceni, locis sup. cit.

ART. 8. — Sunt quatuor species tristitiæ : Misericordia, Invidia, Anxietas seu Angustia, et Acedia ; Zelus et Nemeris continentur sub Invidia, de quibus etiam agitur in 2-2. q. 36, art 3.

(1) Ἄχος, scilicet *ægritudo vocisusum adimens.*

RESPONDEO dicendum quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter : — uno modo quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut *rationale* additur animali; et talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Philosophum patet, in 7 Metaph., text. 13, et in 8, text. 10. — Aliud vero (1) additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si *album* animali addatur, vel aliquid hujusmodi; et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio : sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicæ, in quantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem. Et **hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiæ per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum** ; quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causæ objecti (2), vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum : unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium ; et sic est *misericordia*, quæ est tristitia de alieno malo, in quantum tamen æstimatur ut proprium ; vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio neque de malo, sed de bono alieno, in quantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum, et sic est *invidia*. Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus : unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga ; et sic est *anxietas*, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero in tantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad *acediam*, sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter *acedia* dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in 1 Politic., cap. 2, circ. med.

Ad primum ergo dicendum quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur ; et ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius 4 cap. de div. Nom., part. 4, a med. lect. 22.

Ad secundum dicendum quod *pœnitentia* est de malo proprio, quod per se est objectum tristitiæ, unde non pertinet ad has species ; *zelus* vero et *nemesis* sub invidia continentur, ut infra patebit, 2-2, quæst. 36, art. 2.

Ad tertium dicendum quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quæ trahitur ratio tristitiæ, ut dictum est in corp. art.

(1) Ita cod., Alcan. cui adhærent edit. Rom. et Patav. 1698, mutantes tantum *aliud* in *aliquid*. — Theologi, Nicolaius et edit Patav. 1712 : *Alio modo aliquid additur*.

(2) Ita codd. et editi antiqui, quod Madalena exponit, *causæ, scilicet objecti*. — Theologi et editi recentiores, *causæ et objecti*.

QUÆSTIO XXXVI

DE CAUSIS TRISTITIÆ SEU DOLORIS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causis tristitiæ ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum causa doloris sit bonum amissum vel magis malum conjunctum ; 2° utrum concupiscentia sit causa doloris ; 3° utrum appetitus unitatis sit causa doloris ; 4° utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum causa doloris sit bonum amissum vel malum conjunctum

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum conjunctum. Dicit enim Augustinus in lib. de octo Quæstionibus Dulcitii, quæst. 1, a med., dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

2. Præterea, supra dictum est, quæst. præc., art. 4, quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est ibid. Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Præterea, secundum Augustinum, 14 de Civit. Dei, cap. 7 et 9, amor est causa tristitiæ, sicut et aliarum affectionum animæ. Sed objectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum conjunctum.

— Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 12, quod *expectatum malum timorem constituit, præsens vero tristitiam.*

RESPONDEO dicendum quod si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animæ, sicut se habent in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in 1 habitum est, quæst. 48, art. 1, *est privatio boni.* Privatio autem in rerum natura nihil est aliud

quam carentia oppositi habitus. Secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis : in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cujusdam entis, unde dicitur *ens rationis;* et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum differt, utrum respiciat principalius malum conjunctum vel bonum amissum. Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus, ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturæ, recessus autem per se respicit id quod est contrarium : sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum quam trahat a loco sursum, a quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugæ vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus, sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum quasi proprium objectum, ita tristitia respicit malum conjunctum; sed causa delectationis et tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo **eo modo quo objectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiæ vel doloris malum conjunctum quam bonum amissum.**

Ad primum ergo dicendum quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni; et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum quod delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione. Nam si delectatio est de præsentia alicujus, tristitia est de absentia ejusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in 10 Metaph., text. 15. Et inde est quod tristitia, quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad tertium dicendum quod quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causa, sed primus tantum; unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

Articulus II

Utrum concupiscentia sit causa doloris.

Inf., art. 4, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiæ. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est art. præc. Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum; motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Præterea, dolor, secundum Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 12, in fin., est de præsenti; concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Præterea, id quod per se est delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit in 1 Rhet., cap. 11, circ. princ. Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchirid., cap. 24 : *Subintrantibus ignorantia agendarum rerum et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor.* Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondeo dicendum quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est art. præc., similitudinem appetitus naturalis. Cujus duplex causa assignari potest : — una per modum finis; — alia sicut unde est principium motus : sicut descensionis corporis gravis causa, sicut finis, est locus deorsum; principium autem motus est inclinatio naturalis, quæ est ex gravitate. — Causa autem motus appetitivi per modum finis est ejus objectum; et sic supra dictum est, art. præc., quod causa doloris seu tristitiæ est malum conjunctum. — Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus; qui quidem per prius inclinatur ad bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo hujusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum; secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum.

Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 6, ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra dictum est, quæst. 30, art. 2, ad 2, et loco August. ibi cit., et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa **concupiscentia secundum propriam rationem considerata, est interdum causa doloris.** Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui; illud autem quod est contrarium motui appetitus, est contristans; et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiæ in quantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. **Universalis autem causa doloris esse non po-**

test, quia magis dolemus de substractione bonorum præsentium, in quibus jam delectamur, quam futurorum, quæ concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est in corp. art., et ex hoc contingit quod motus appetitus qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo præsens, in quantum speratur. — Vel potest dici quod, licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum quod concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur ; sed, subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

Articulus III

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

3 Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 3, quæst. 1, corp.

Ad tertium sic proceditur 1. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in 10 Ethic., cap. 3, in med., quod *hæc opinio quæ posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiæ, videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quæ sunt circa cibum.* Sed non omnis delectatio vel tristitia est hujusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris ; cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

2. Præterea, quælibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis ; quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

3. Præterea, eadem ratione appetimus conjunctionem boni et remotionem mali. Sed sicut conjunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quædam, ita separatio est contraria unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 3 de lib. Arbitr., cap. 23, a med., quod *ex dolore quem bestiæ sentiunt, satis apparet in regendis animandisque suis corporibus quam sint animæ appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens?*

Respondeo dicendum quod eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis vel amor causa doloris ponendus est. Bonum enim uniuscujusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquæque res habet in se unita illa ex quibus consistit ejus perfectio : unde et Platonici posuerunt *unum* (1) principium, sicut et *bonum*. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem. Et propter hoc **sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.**

Ad primum ergo dicendum quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam non cujuslibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitiæ, ut quidam opinabantur ; quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc quod quædam repletiones non sunt delectabiles, sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio sive unio magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cujuslibet unitatis, sed ejus in qua consistit perfectio naturæ.

Ad secundum dicendum quod separatio potest esse delectabilis, vel in quantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel in quantum separatio habet aliquam unionem adjunctam, puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum quod separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, in quantum tollunt debitam unitatem : unde appetitus hujusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

Articulus IV

Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod potestas major non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est præsens, sed futurum. Dolor autem est de malo præsenti. Ergo potestas major non est causa doloris.

2. Præterea, nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas major non debet poni causa doloris.

3. Præterea, causæ appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animæ. Potestas autem major est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Nat. boni, cap. 20, non procul a princ. : *In animo dolorem facit voluntas resistens potestati majori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., malum conjunctum est causa doloris vel tristitiæ per modum objecti. Id

(1) *Unum* hic substantive sumitur.

ergo quod est causa conjunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiæ. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo præsentialiter inhæreat. Quod autem est contra inclinationem alicujus, nunquam advenit ei nisi per actionem alicujus fortioris; et ideo **potestas major ponitur esse causa doloris** ab Augustino.

Sed sciendum est quod si potestas fortior in tantum invalescat quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnantia vel violentia: sicut quando agens fortius corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum; et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas major in tantum invalescat, quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia; sed tunc **solum sequitur quando remanet inclinatio appetitus in contrarium**. Et inde est quod Augustinus dicit, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, quod *voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem:* si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Ad primum ergo dicendum quod major potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu, dum scilicet facit conjunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquam potestatem quæ non est major simpliciter, esse majorem quantum ad aliquid; et secundum hoc aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo major esset, nullo modo posset nocere: unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, in quantum causant præsentiam objecti; et hoc modo potestas major ponitur causa doloris.

QUÆSTIO XXXVII

DE EFFECTIBUS DOLORIS VEL TRISTITIÆ. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum dolor auferat facultatem addiscendi; 2° utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris; 3° utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem; 4° utrum tristitia noceat corpori magis quam aliæ passiones animæ.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isai. 26, 9: *Cum feceris judicia tua in terra, justitiam discent omnes (1) habitatores orbis;* et infra, 16: *In tribulatione murmuris doctrina tua eis.* Sed ex judiciis Dei et tribulatione sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Præterea, Isai. 28, 9, dicitur: *Quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus*, id est, a delectationibus. Sed dolor et tristitia maxime tollunt delectationes: impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 5, et Eccli. 11, 29, dicitur, quod *malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ* (2). Ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

3. Præterea, tristitia interior præeminet dolori exteriori, ut supra dictum est, quæst. 35, art. 7. Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 Soliloq., cap. 12, circ. med.: *Quanquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea quæ jam forte didsiceram; a discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.*

RESPONDEO dicendum quod, quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius: unius enim animæ non potest esse nisi una intentio; et propter hoc, **si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat.** Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animæ, quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, et conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov. 2, 4: *Si quæsieris sapientiam quasi pecuniam; et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam* (3). Et ideo **si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit. — Et tantum potest intendi quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit. — In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem**

(1) Vulgata: deest *omnes.*

(2) Vulgata: *Malitia horæ oblivionem facit luxuriæ magnæ.*

(3) Vulgata:..... *effoderis illam, tunc intelliges timorem Domini.*

amoris, quem homo habet ad addiscendum vel considerandum : quia quanto major fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum quod tristitia moderata, quæ excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, et præcipue eorum per quæ homo sperat se posse a tristitia liberari ; et hoc modo *in tribulatione murmuris* homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum quod tam delectatio quam dolor, in quantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis : unde in 7 Ethic., cap. 11, non procul a fin., dicitur quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor quam delectatio : sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum in quantum aufert superabundantiam delectationum ; sed per se impedit, et si intendatur, totaliter aufert.

Ad tertium dicendum quod dolor exterior accidit ex læsione corporali ; et ita magis habet transmutationem corporalem adjunctam quam dolor interior ; qui tamen est major secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quam dolor interior ; et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem, ut patet ex ejusd. hom. 22 in Ezech., circ. fin.

ARTICULUS II

Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiæ. Dicit enim Apostolus, 2 ad Cor. 7, 11 : *Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum (1), quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem*, etc. Sed sollicitudo et indignatio ad quamdam erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiæ.

2. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio ; cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiæ non debet poni aggravatio.

(1) Vulgata : *Ecce hoc ipsum secundum Deum contristari vos, quantam, etc.*

3. Præterea, ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apostolus dicit 2 ad Cor. 2, 7 : *Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est ejusmodi* (1). Sed quod aggravatur non absorbetur, quinimo sub aliquo ponderoso deprimitur ; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiæ.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 19), et Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap 13, ponunt tristitiam aggravantem.

RESPONDEO dicendum quod effectus passionum animæ quandoque metaphorice nominantur secundum similitudinem sensibilium corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiæ. Dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum autem est ex prædictis, quæst. 36, art. 1, quod tristitia contingit ex aliquo malo præsenti ; quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, **aggravat animum, in quantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult.**

Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in præsenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali in tantum ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac neque illac divertere valeat ; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum quod illa erectio animi provenit ex tristitia quæ est secundum Deum, propter spem adjunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio et aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad tertium dicendum quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat ; et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet : quædam enim se consequuntur in his quæ metaphorice dicuntur, quæ sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

(1) Vulgata :.... *qui ejusmodi est.*

Articulus III

Utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem.

Inf., quæst. 39, art. 3, ad 3, et quæst. 59, art. 3, ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam art. præc., arg. 1. Sed sollicitudo adjuvat ad bene operandum ; unde Apostolus dicit 2 Timoth. 2, 15 : *Sollicite cura teipsum exhibere... operarium inconfusibilem.* Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adjuvat ad bene operandum.

2. Præterea, tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in 7 Ethic., cap. ult., ut explicat D. Thom., lect. 14. Sed concupiscentia facit ad intentionem operationis. Ergo et tristitia.

3. Præterea, sicut quædam operationes propriæ sunt gaudentium, ita etiam quædam operationes conveniunt his qui contristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquæ operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 4, quod *delectatio perficit operationem, et e converso tristitia impedit.*

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. præc., tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat ; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur. Sic ergo operatio ad tristitiam *dupliciter* potest comparari : — **uno modo sicut ad id de quo est tristitia, et sic tristitia quamlibet operationem impedit** : numquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus sicut illud quod facimus cum delectatione vel sine tristitia. Cujus ratio est quia voluntas est causa operationis humanæ : unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur. — **Alio modo comparatur operatio ad tristiam sicut ad principium et ad causam, et sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur** : sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, **dummodo remaneat spes expellendi** ; alioquin nullus motus vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus IV

Utrum tristitia magis noceat corpori quam aliæ animæ passiones.

Inf., quæst. 41, art. 1, corp. ; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 2, art. 3, quæst. 2, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quæ habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem coporalem : sicut patet de intensionibus colorum quæ sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Præterea, si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi in quantum habet corporalem transmutationem adjunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 2, ad 3. Ergo non magis tristitia quam aliæ animæ passiones corpori nocet.

3. Præterea, Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 3, circ. med., quod *iræ et concupiscentiæ quibusdam insanias faciunt* ; quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quæ sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia, cum sit causa tristitiæ. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam aliæ animæ passiones.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 17, 22 : *Animus gaudens ætatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa* ; et Prov. 25, 20 : *Sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori* ; et Eccli. 38, 19 : *A tristitia festinat mors.*

Respondeo dicendum quod **tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet.** Cujus ratio est quia tristitia repugnat humanæ vitæ quantum ad speciem motus sui, et non solum quantum ad mensuram, seu quantitatem, sicut aliæ animæ passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quæ a corde in cætera membra diffunditur ; quæ quidem motio convenit naturæ humanæ secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanæ vitæ secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei ; si autem impediatur processus hujus motionis, repugnabit vitæ secundum suam speciem. — Est autem attenden-

Art. 4. — Hæc dicuntur de tristitia quæ est passio, vel quæ alioquin est immodica ; nequaquam vero de tristitia quæ secundum Deum est, sive quæ procedit ex amore Dei, de qua 2 Corint. 7, 10, dicitur quod « pœnitentiam in salutem stabilem operatur » : quasi diceret quod vel causat correctionem et emendationem morum, vel facit pœnitentiam esse salutarem seu causam salutis semper mansuræ (Sylvius).

dum in omnibus animæ passionibus, quod transmutatio corporalis, quæ est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formæ. **Illæ ergo animæ passiones quæ important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem**, ut amor, gaudium, desiderium, et hujusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam juvant naturam corporis; sed propter excessum possunt nocere. — **Passiones autem quæ important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus**; et ideo simpliciter nocent, sicut timor, et desperatio, et præ omnibus tristitia, quæ aggravat animum ex malo præsenti, cujus est fortior impressio quam futuri.

Ad primum ergo dicendum quod quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non sunt nata moveri ab anima.

Ad secundum dicendum quod aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali; sed tristitia contrariam, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corrumpatur vita; cum videamus multas ægritudines usum rationis tollere, quæ nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiæ propter absentiam ejus quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt.

QUÆSTIO XXXVIII

DE REMEDIIS TRISTITIÆ SEU DOLORIS. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiæ; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem; 2° utrum mitigetur per fletum; 3° utrum per compassionem amicorum; 4° utrum per contemplationem veritatis; 5° utrum per somnum et balnea.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Sup., quæst. 35, art. 4, ad 2 et 3, et inf., art. 4, corp.; et art. 5, per totum, et quæst. 48, art. 1, et 3, quæst. 46, art. 8, ad 2; et 1 Cor. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi in quantum ei contrariatur: medicinæ enim fiunt per contraria, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3. Sed non quælibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiæ, ut supra dictum est, quæst. 35, art. 4. Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Præterea, illud quod causat tristitiam non mitigat tristitiam. Sed aliquæ delectationes causant tristitiam, quia, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 4, circ. fin., *malus tristatur, quoniam delectatus est.* Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Præterea, Augustinus dicit in 4 Confess., cap. 7, in fin., quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo: *minus enim eum quærebant oculi ejus, ubi eum videre non solebant.* Ex quo accipi potest quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel absentia dolentibus onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ. Non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. ult., quod *expellit delectatio tristitiam, et quæ contraria, et quæ contingens* (1), *si sit fortis.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis patet, quæst. 38, art. 1, delectatio est quædam quies appetitus in bono convenienti; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quæ accidit ex alia transmutatione innaturali: nam et ipsa tristitia fatigationem quamdam seu ægritudinem appetitivæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacumque causa innaturali provenientem; ita **quælibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.**

Ad primum ergo dicendum quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ se-

(1) Nicolaius addit intra parenthesim: *id est, quælibet.*

cundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est, quæst. 35, art. 4, ad 2; et ideo ex parte dispositionis subjecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum quod delectationes malorum non causant tristitiam in præsenti, sed in futuro, in quantum scilicet mali pœnitent de malis de quibus lætitiam habuerunt; et huic tristitiæ subvenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum quod, quando sunt duæ causæ ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit; et tamen illa finaliter vincit quæ fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem; bonum autem præsens inclinat ad delectationem: unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius movet sensus præsentis quam memoria præteriti, et amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet, inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus, lib. 4 Conf., cap. 8, in princ., quod *pristinis generibus delectationum cedebat dolor ejus*.

Articulus II

Utrum dolor vel tristitia mitigetur per fletum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus vel gemitus est effectus tristitiæ. Ergo non minuit tristitiam.

2. Præterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiæ, ita risus est effectus lætitiæ. Sed risus non minuit lætitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Præterea, in fletu repræsentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiam. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 4 Conf., cap. 4, in fin., et cap. 7, parum ante med., quod quando dolebat de morte amici, *in solis gemitibus et lacrymis erat ei aliquantula requies*.

Respondeo dicendum quod **lacrymæ et gemitus naturaliter mitigant tristitiam**; et hoc duplici ratione: — *primo* quidem, quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. — *Secundo*, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis; fletus autem et gemitus sunt quædam operationes convenientes tristato vel dolenti; et ideo efficientur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est art. præc., sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum. Nam omnis effectus est conveniens suæ causæ, et per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato; et ideo effectus tristitiæ habet contrarium habitudinem ad contristatum (1) quam contristans ad ipsum; et propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiæ ratione contrarietatis prædictæ.

Ad secundum dicendum quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur; omne autem simile auget suum simile; et ideo per risum et alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nisi forte per accidens propter excessum.

Ad tertium dicendum quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam; sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quædam delectatio. Et eadem ratione si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit in 3 de Tuscul. Quæstionibus, a med.

Articulus III

Utrum dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum.

Job, 2, fin., et cap. 16; et Rom. 13, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed, sicut Augustinus dicit 8 Confess., cap. 4, parum a princ., *quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervefaciunt se, et inflammantur ex alterutro*. Ergo, pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quod sit major tristitia.

2. Præterea, hoc requirit amicitia ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit, 4 Confess., ex cap. 8 et 9. Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor

(1) Ita cod. Alcan. — Alii codd. cum editis, *magis ad contristatum.*

amici condolentis est amico prius dolenti de proprio malo causa alterius doloris; et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Præterea, omne malum amici est contristans, sicut et malum proprium: nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condolet.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 11, ante med., quod *in tristitiis amicus condolens consolatur.*

RESPONDEO dicendum quod **naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus.** Cujus duplicem rationem tangit Philosophus in 9 Ethic., ibid. — Quarum prima est quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cujusdam oneris, a quo aliquis aggravatus allevari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quædam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum : et ideo levius fert tristitiæ onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. — Secunda ratio et melior est quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari ; quod est delectabile, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 5. Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti; et ideo utrumque ratione causæ redditur delectabile.

Ad secundum dicendum quod ipse dolor amici secundum se contristaret; sed consideratio causæ ejus, quæ est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio *ad tertium.*

ARTICULUS IV

Utrum per contemplationem veritatis dolor et tristitia mitigentur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccle. 1, 18 : *Qui addit scientiam, addit et dolorem* (1). Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Præterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in 3 de Anima, text. 58. Cum igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Præterea, remedium ægritudinis apponendum est ubi est ægritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 Soliloq., cap. 12, a med : *Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 31, art. 5, in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est, art. præc. et art. 1 hujus quæst. : et ideo **contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem** ; et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiæ. — Et ideo **homines ex contemplatione divinorum, et futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent,** secundum illud Jacobi 1, 2 : *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis* ; — et, quod est amplius, **etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur** ; sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit : *Videtur mihi quod super roseos flores incedam in nomine Jesu Christi.*

Ad primum ergo dicendum quod *qui addit scientiam, addit dolorem*, vel propter difficultatem et defectum inveniendæ veritatis, vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa quæ voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat ; ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.

Ad secundum dicendum quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatæ ; movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quæ est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum quod in viribus animæ fit redundantia a superiori ad inferius ; et secundum hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.

ARTICULUS V

Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea.

Ad quintum sic proceditur, 1. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

2. Præterea, idem affectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed hujusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ, ut dictum est art.

(1) Juxta LXX. — Vulgata : *et laborem.*

præc. Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

3. Præterea, tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed hujusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 9 Conf., cap. 12, sub fin. : *Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo ;* et infra, ibid. : *Dormivi et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum.* Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur, quod

Quies artus solutos
Reddit laboris usui,
Mentesque fessas allevat,
Luctusque solvit anxios.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 37, art. 4, tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis; et ideo illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod hujusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio : hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 1. Unde, **cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per hujusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.**

Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, in quantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 8 ; et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat : unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in lib. de Causa motus animalium, seu de comm. animal. Mot., cap. 11, sub fin.

QUÆSTIO XXXIX

DE BONITATE ET MALITIA TRISTITIÆ SEU DOLORIS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum omnis tristitia sit malum ; 2° utrum possit esse bonum honestum ; 3° utrum possit esse bonum utile ; 4° utrum dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum omnis tristitia sit mala.

Inf., quæst. 59, art. 3 ; et 3 Part. quæst. 15, art. 5 et 6 et 3 Sent., dist. 15, quæst. 2. art. 2, quæst. 1, ad-3, et art. 3, quæst. 2, corp., fin. ; et 4 Sent., dist. 49, quæst. 3, art. 4, quæst. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 19, in princ.) : *Omnis tristitia malum est sui ipsius natura.* Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Præterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi, quia, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 11, *etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari.* Ergo tristitia est malum.

3. Præterea, sicut malum corporale est objectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est objectum et causa tristitiæ spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ.

— Sed contra, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala : unde in detestationem quorumdam dicitur, Prov. 2. 14, quod *lætantur, cum male fecerint.* Ergo tristitia de malo est bona.

RESPONDEO dicendum quod aliquid esse bonum vel malum potest dici *dupliciter : — uno* modo **simpliciter et secundum se ; et sic omnis tristitia est quoddam malum** : hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo præsenti, rationem mali habet : impeditur enim per hoc quies appetitus in bono. — *Alio* modo dicitur aliquid bonum vel malum *ex suppositione* alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicujus turpis commissi, ut dicitur in 4 Ethic., cap. ult. Sic igitur, **supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo præsenti tristetur vel doleat :** quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans ; et utrum-

ART 1. — Non est hic sermo de bonitate *naturali*, sed de bonitate *morali*. Nam tristitia secundum se tota non est appetibilis : ergo non est de genere bonorum, quia bonum est quod omnia appetunt. Sed circa bonum *morale*, nota quod actus humani quadrifariam dicuntur quoad bonitatem et malitiam : quidam sunt per se boni, ut colere Deum ; quidam per se mali, ut mentiri ; quidam indifferentes, ut levare festucam ; quidam, solitarie sumpti, sonantes malum, qui tamen possunt ex adventitiis honestari ut sint boni, v. g., occidere hominem, si propter majus bonum, ab habente auctoritatem. In hoc quarto genere locatam intellige tristitiam, quæ simpliciter seu solitarie est mala, et tamen si appetatur et habeatur ut supposito, etc., bona moraliter esse potest (Cajetanus).

que istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut, supposita præsentia mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit, 8 super Gen. ad litt., cap. 14, circ. med. : *Adhuc est bonum, quod dolet amissum bonum; nam, nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in pœna.* Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum judicari ; sicut quod est ex suppositione voluntarium, judicatur voluntarium, ut dicitur in 3 Ethic., c. 1, et supra habitum est, quæst. 6, art. 6.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis et repudiantis malum et ex hac etiam parte omnes fugiunt malum, sed sensum et refutationem mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali : nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturæ bonæ.

Unde patet responsio *ad secundum* et *ad tertium.*

ARTICULUS II

Utrum tristitia possit esse bonum honestum.

P. 3, quæst. 15, art. 6, ad 2 et 3, et quæst. 46, art. 6, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed, sicut dicit Augustinus, 12 super Gen. ad litt., cap. 33, circa fin., *Jacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum.* Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Præterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti ; dicit enim Apostolus, 2 ad Cor. 9, 7 : *Unusquisque, prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate.* Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 15, parum ante fin., *tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt.* Sed non velle ea quæ præsentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cujus providentiæ subjacent omnia quæ aguntur. Ergo cum conformitas humanæ voluntatis ad divinam pertineat rectudinem voluntatis, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 10, videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis, et sic non habet rationem honesti.

— Sed contra, omne quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honesti. Sed tristitia est hujusmodi, ut patet per id quod dicitur Matth. 5, 5 : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo tristitia est bonum honestum.

RESPONDEO dicendum quod **secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum.** Dictum est enim art. præc. quod tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem mali ; quæ quidem duo in dolore corporali attestantur bonitati naturæ, ex qua provenit quod sensus sentit et natura refugit læsivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia cognitio mali quandoque quidem est per rectum judicium rationis, et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, exscilicet rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animæ regulari debent secundum regulam rationis, quæ est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus ; et ideo recedit a ratione honesti.

Ad secundum ergo dicendum quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quæ detestatur malum ; ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quæ detestatur bonum : et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

Ad tertium dicendum quod aliqua præsentialiter eveniunt, quæ non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata : unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero pœnalia præsentialiter contingunt etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contranitatur ordini divinæ justitiæ, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 10.

ARTICULUS III

Utrum tristitia possit esse bonum utile.

P. 3, quæst. 15, art. 6, ad 2 et 3, et quæst. 49, art. 6, ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim Eccli. 30, 25 : *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.*

ART. 2 — Ex Sylvio quatuor assignantur species doloris honesti : 1. Quando propter peccata tristatur aliquis cum proposito illa emendendi : Psalm. 6, 7, et 50, 19 ; Matth. 26, 75. — 2. Quando pii lugent aliena peccata, et quæ inde proveniunt, scilicet Dei offensum, scandala, etc. : Ps. 118, 53 : ibid., 158 ; 1 Corint. 5, 2. — 3. Quando pii deflent in hac valle suum exilium : Ps. 119, 5 ; 2 Corint., 5, 2-4. — 4. Quando viri pii dolent se laborare tanta rerum salutarium ignorantia, tanta ad bene operandum infirmitate, tanta ad malum pronitate : cap. 7. ad Roman.

2. Præterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis; quinimo idem sine tristitia, quam cum tristitia magis est eligendum, ut dicitur in 3 Topic., cap. 2, loc. 23 et 24. Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Præterea, omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in 2 de Cœlo, text. 17. Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 5, circ. med. Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

— Sed contra, sapiens non quærit nisi utilia. Sed, sicut dicitur Eccle. 7, 5: *Cor sapientum ubi tristitia* (1), *et cor stultorum ubi lætitia*. Ergo tristitia est utilis.

RESPONDEO dicendum quod ex malo præsenti insurgit *duplex* appetitivus motus: — **unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo præsenti; et ex ista parte tristitia non habet utilitatem**, quia id quod est præsens, non potest non esse præsens. — **Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum et repellendum malum contristans: et quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum.** Est enim aliquid fugiendum dupliciter: — *uno modo* propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum: et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit, 2 ad Cor. 7, 9: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam.* — *Alio modo* est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali: dum vel homo nimis inhæret ei per amorem, vel etiam ex hoc quod præcipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus; et secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccle. 7, 3: *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii; in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.* Ideo autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia germinatur fugiendi causa: nam ipsum malum secundum se fugiendum est; ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quæratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quæ animum absorbet: hujusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est, quæst. 37, art. 2.

Ad secundum dicendum quod sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam; et quantum ad hoc tristitia est utilis.

(1) Vulgata: *Cor sapientium ubi tristitia est, et cor*, etc.

Ad tertium dicendum quod tristitia de operatione aliqua impedit operationem; sed tristitia de cessatione operationis facit avidius operari.

ARTICULUS IV

Utrum dolor corporis sit summum malum.

Infr., quæst. 73, art. 4; et Mal. quæst. 2 art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia sit summum malum. *Optimo* enim *opponitur pessimum*, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 10, a princ. Sed quædam delectatio est optimum, quæ scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo habeat quidquid velit, et nihil mali velit, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 4, arg. 5, et quæst. 5, art. 8, arg. 3. Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum, 14 de Civit. Dei, cap. 15, parum ante fin. Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Præterea, Augustinus sic argumentatur in Soliloq. 1, cap. 12, circ. fin.: *Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet et corpore; quarum pars deterior est corpus. Summum autem bonum est melioris partis optimum; summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere; summum malum dolere.*

— Sed contra, culpa est magis malum quam pœna, ut in 1 habitum est, quæst. 48, art. 6. Sed tristitia, seu dolor pertinet ad pœnam peccati, sicut frui rebus mutabilibus est malum culpæ; dicit enim Augustinus in lib. de vera Religione, cap. 12, parum ad princ.: *Quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? et hoc est totum quod dicitur malum, id est, peccatum, et pœna peccati.* Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor *aut* est de hoc quod est vere malum, *aut* est de aliquo apparenti malo quod est vere bonum. — Dolor autem seu tristitia quæ est de vere malo, non potest esse summum malum: est enim aliquid eo pejus, scilicet vel non judicare esse malum illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. — Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum, quia pejus esset omnino alienari a vero bono. Unde **impossibile est quod aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.**

Ad primum ergo dicendum quod duo bona sunt communia et delectationi et tristitiæ, scilicet judicium verum de bono et malo, et ordo debitus voluntatis approbantis bonum, et recusantis malum. Et sic patet quod in dolore vel tristitia est aliquod bonum, per cujus privationem potest fieri deterius; sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cujus remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum eo modo quo supra dictum est, quæst. 34, art. 3; tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum; et propter hoc tristitia vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum quod pejus est quod nocet meliori, quam quod nocet pejori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Augustinus in Enchir., cap. 12: unde majus malum est quod est malum animæ, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio quam Augustinus inducit, non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

QUÆSTIO XL

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS, ET PRIMO DE SPE ET DESPERATIONE. — *In octo articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis; — et primo, de spe et desperatione; — secundo, de timore et audacia; — tertio, de ira.

Circa primum quæruntur octo: 1° utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas; 2° utrum spes sit in vi apprehensiva vel in vi appetitiva; 3° utrum spes sit in brutis animalibus; 4° utrum spei contrarietur desperatio; 5° utrum causa spei sit experientia; 6° utrum in juvenibus et ebriosis spes abundet; 7° de ordine spei ad amorem; 8° utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas.

Sup., quæst. 25, art. 1, corp. fin.; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 1, corp.; et Ver quæst. 4. art. 1. corp.; et Opusc. 2, cap. 262.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes sit idem quod desiderium sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus, enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei, ut patet in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

2. Præterea, passiones differunt secundum objecta. Sed idem est objectum spei et cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

3. Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra id quod per accidens se habet ad objectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est objectum cupiditatis vel desiderii et spei. Ergo spes non est passio specie differens a desiderio vel cupiditate.

— Sed contra, diversarum potentiarum sunt diversæ passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie a desiderio seu cupiditate.

RESPONDEO dicendum quod species passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei *quatuor* conditiones attenduntur: *primo* quidem quod sit bonum: non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono, et per hoc differt spes a timore, qui est de malo; —*secundo*, ut sit futurum: non enim spes est de præsenti jam habito; et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono præsenti; —*tertio*, requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat; et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolute: unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem; — *quarto*, quod illud arduum sit possibile adipisci, non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest; et secundum hoc differt spes a desperatione. Sic ergo patet quod **spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis**; et propter hoc spes præsupponit desiderium, sicut et omnes passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utraque respicit bonum futurum, et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur, ut sic cupiditas maxime videatur (1) tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

ART. 1. — Spes, prout est passio, definitur « appetitio boni futuri, ardui quidem, possibilis tamen ad obtinendum». Bonum intellige secundum sensum, quia passiones versantur circa sensibilia. Unde manifestum est quod spes, prout est virtus theologica, excluditur ab hac definitione, cum ipsa immediate versetur circa Deum (Sylvius).

(1) Ita cod. Alcan. — Nicolaius: *Et etiam quia.* — Edit. Patav., præmisso puncto: *Et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur ut sic, cupiditas maxime videtur*, etc. — Theologi: *Fit ut cupiditas... videatur.*

Ad secundum dicendum quod objectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod objectum spei non tantum addit possibilitatem super objectum desiderii, sed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quæ respicit arduum, ut in 1 dictum est, quæst. 81, art. 2; *possibile* autem et *impossibile* non omnino per accidens se habent ad objectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis. Nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione possibilis: nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt a desperatione secundum differentiam *possibilis* et *impossibilis*.

Articulus II

Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva.

2-2, quæst. 18, art. 1, corp.; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 1, corp., et quæst. 2, art. 2, corp.; et Ver. quæst. 4, art. 2, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quædam; dicit enim Apostolus, Rom. 8, 25: *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus.* Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cujus est expectare (1). Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia: unde et sperantes *confidentes* vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est *confidere* et *sperare*. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Præterea, certitudo est proprietas cognitivæ virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

— Sed contra, spes est de bono, sicut dictum est art. præc. Bonum autem, in quantum hujusmodi, non est objectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

RESPONDEO dicendum quod, cum spes importet extensionem quamdam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem: motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum; actio vero virtutis cognitivæ perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repræsentando ei suum objectum, secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali; et similiter alius motus ex apprehensione præsentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc **spes est motus appetitivæ virtutis, consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci**, scilicet extensio appetitus in hujusmodi objectum.

Ad primum ergo dicendum quod, quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum; sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienæ, ut dicatur expectare, quasi ex alio spectare, in quantum scilicet vis apprehensiva præcedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cujus virtute adipisci sperat, secundum illud Eccli. 51, 10: *Respiciens eram ad adjutorium hominum.* Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad secundum dicendum quod illud quod homo desiderat et æstimat se posse adipisci, credit se adepturum; et ex tali fide in cognitiva præcedente motus sequens in appetitu, *fiducia* nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione præcedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivæ.

Ad tertium dicendum quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis: sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum; et hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

Articulus III

Utrum spes sit in brutis animalibus.

3 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 1, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes. *Spes* enim *est de futuro bono*, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 12, in fin. Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solum cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea, objectum spei est bonum possibile adipisci. Sed *possibile* et *impossibile* sunt quædam differentiæ *veri* et *falsi*, quæ solum sunt in mente, ut Philosophus dicit in 6 Metaph., text.

(1) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. — Theologi, *spectare*.

8. Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Præterea, Augustinus dicit, 9 super Gen. ad litt., cap. 14, circa med., quod *animalia moventur visis*. Sed spes non est de eo quod videtur : nam *quod videt quis, quid sperat?* ut dicitur Roman. 8, 24. Ergo spes non est in brutis animalibus.

— Sed contra, spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

RESPONDEO dicendum quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt; ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi. Ut enim supra dictum est, quæst. 1, art. 2, et quæst. 26, art. 1, appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicujus intellectus; sicut et appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur *voluntas*. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus conjuncti; sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium et aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut et in artis operibus. Et per hunc modum **in animalibus brutis est spes et desperatio**.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum prævideret : hujusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad secundum dicendum quod objectum spei non est possibile, prout est quædam differentia veri : sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subjectum; sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam : sic enim distinguitur *possibile* in 5 Metaph., text. 17, scilicet in duo possibilia prædicta.

Ad tertium dicendum quod, licet id quod est futurum non cadat sub visu, tamen ex his quæ videt animal in præsenti, movetur ejus appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

ARTICULUS IV

Utrum spei contrarietur desperatio.

Sup., quæst. 23, art. 2, corp., fin., et huj. quæst. art. 1, ad 3; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 1, corp.; et Ver. quæst. 4, art. 1, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in 10 Metaph., text. 17. Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem : nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Præterea, motui contrariatur motus (1); quies vero opponitur motui, ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

— Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 2, — in mutationibus invenitur *duplex* contrarietas : — *una* secundum accessum ad contrarios terminos; et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur; — *alio* modo per accessum et per recessum respectu ejusdem termini; et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est, loc. cit. Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; et sic tendit in ipsum spes, quæ importat quemdam accessum; sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi, quia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, a med., *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt;* et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus; et propter hoc **contrariatur spei, sicut recessus accessui**.

Ad primum ergo dicendum quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni et mali : hæc enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis; sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus.

ART. 4. — Describi potest desperatio « quod sit motus appetitus refugientis bonum apprehensum ut impossibile adipisci, aut certe ut valde arduum ». Pro respons. ad 1, vide quæst. 31, art. 8, ad 2, et quæst. 45, art. 1, ad 2.

(1) Ita Nicolaius ex codd. — Al. : *Motui non contrariatur motus.*

Ad secundum dicendum quod desperatio non respicit malum sub ratione mali; sed per accidens quandoque respicit malum, in quantum facit impossibilitatem adipiscendi; potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

Ad tertium dicendum quod desperatio non importat solum privationem spei, sed importat quemdam recessum a re desiderata, propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium, sicut et spes: de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus; et propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

Articulus V

Utrum causa spei sit experientia.

Inf., quæst. 42, art. 5, ad 1, quæst. 45, art. 3, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet: unde Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1, in princ., quod *virtus intellectualis indiget experimento et tempore*. Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 13, circ. med., quod *senes sunt difficilis spei propter experientiam*: ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea, Philosophus dicit in 2 de Cœl., text. 34, quod *de omnibus enuntiare aliquid, et nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiæ*. Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur; stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

— Sed contra est quod Philosophus dicit, 3 Ethic., cap. 8, a med., quod *aliqui sunt bonæ spei propter multoties et multos vicisse*; quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., spei objectum est *bonum futurum, arduum, possibile adipisci*. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile.

Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiæ et fortitudo, et inter cætera etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi; et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit in lib. 1 de Re milit., cap. 1, circ. fin.: *Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit*. — **Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile**; et hoc modo et doctrina et persuasio quælibet potest esse causa spei; **et sic etiam experientia est causa spei**; in quantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat.

Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei, quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat.

Sic ergo experientia est causa spei duobus modis; causa autem defectus spei uno modo; et propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi: demonstrat enim aliquid esse possibile, et sic causat spem.

Ad secundum dicendum quod in senibus est defectus spei propter experientiam, in quantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod *eis multa evenerunt in deterius*.

Ad tertium dicendum quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam, per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

Articulus VI

Utrum in juvenibus et in ebriosis abundet spes.

Inf., quæst. 45, art. 3, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod juventus et ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quamdam certitudinem et firmitatem: unde ad Hebr. 6, spes comparatur anchoræ. Sed juvenes et ebrii deficiunt a firmitate: habent enim animum de facili mutabilem. Ergo juventus et ebrietas non est causa spei.

2. Præterea, ea quæ augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut supra dictum est, art. præc. Sed juventus et ebrietas quamdam infirmitatem habent adjunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Præterea, experientia est causa spei, ut dictum est art. 5. Sed juvenibus experientia deficit. Ergo juventus non est causa spei.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, post. med., quod *inebriati sunt bene sperantes*; et in 2 Rhet., cap. 12, ante med., dicitur quod *juvenes sunt bonæ spei*.

RESPONDEO dicendum quod **juventus est causa spei propter tria**, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., ibid. Et hæc tria possunt accipi secundum tres conditiones boni, quod est objectum spei, quod est *futurum*, et *arduum*, et *possibile*, ut dictum est art. 1 hujus quæst. — Juvenes enim multum habent de futuro, et parum de præterito; et ideo quia memoria est præteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. — Juvenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur : ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat ; et ideo juvenes sunt animosi et bonæ spei. — Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et juvenes, propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile, et ideo sunt bonæ spei.

Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum propter vinum ; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eamdem rationem etiam **omnes stulti et deliberatione non utentes omnia tentant, et sunt bonæ spei.**

Ad primum ergo dicendum quod in juvenibus et in ebriis, licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum æstimationem : reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum *ad secundum*, quod juvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem; sed secundum eorum existimationem habent potestatem, quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est art. præc.

ARTICULUS VII

Utrum spes sit causa amoris.

Sup., quæst. 27, art. 4, ad 3, et inf., quæst. 62, art. 4, ad 3 ; et 2-2, quæst. 17, art. 8, corp., et quæst. 66, art. 6, ad 2 ; et Ver. quæst. 4, art. 3. corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit causa amoris, quia, secundum Augustinum, 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, *prima affectionum animæ est amor*. Sed spes est quædam affectio animæ. Amor ergo præcedit spem : non ergo spes causat amorem.

2. Præterea, desiderium præcedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est quæst. 28, art. 6, ad 2. Ergo etiam spes sequitur amorem : non ergo causat ipsum.

3. Preterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est, quæst. 32. art. 3. Sed delectatio non est nisi de amato. Ergo amor præcedit spem.

— Sed contra est quod super illud Matth. 1, 2 : *Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob*, dicit Glossa interl. : *Id est, fides spem, spes charitatem*. Charitas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

RESPONDEO dicendum quod spes duo respicere potest : — respicit enim sicut objectum *bonum speratum* ; — sed quia bonum speratum est arduum possibile, aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios : ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile. — **In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur** : non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. — **In quantum vero spes respicit illum per quem fit aliud nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso.** Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum : et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, in quantum scilicet credimus nos redamari ab ipso : unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo; sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per hæc patet responsio *ad objecta*.

ARTICULUS VIII

Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non adjuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Præterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est, quæst. 37. art. 3. Sed spes quandoque causat tristitiam : dicitur enim Prov. 13, 12 : *Spes quæ differtur affligit animam*. Ergo spes impedit operationem.

3. Præterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est art. 4 hujus quæst. Sed desperatio maxime in rebus bellicis adjuvat operationem : dicitur enim 2 Reg. 2, 26, quod *periculosa est desperatio*. Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

— Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 9,

10, quod *quid arat debet arare in spe fructus percipiendi* (1); et eadem ratio est in omnibus aliis.

Respondeo dicendum quod **spes per se habet quod adjuvet operationem intendendo ipsam**; et hoc ex duobus : — Primo quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile : existimatio enim ardui excitat attentionem ; existimatio vero possibilis non retardat conatum : unde sequitur quod homo intense operetur propter spem. — Secundo vero ex ratione sui effectus : spes enim, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 3, causat delectationem, quæ adjuvat operationem, ut supra dictum est, quæst., 33, art. 4 : unde spes operationem adjuvat.

Ad primum ergo dicendum quod spes respicit bonum consequendum ; securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori quam ad spem pertinere ; et tamen securitas non causat negligentiam, nisi in quantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei : illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reputantur ardua.

Ad secundum dicendum quod spes per se causat delectationem, sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 3, ad 2.

Ad tertium dicendum quod desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adjunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo ; sed sperant mortem suam vindicare, et ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

QUÆSTIO XLI.

DE TIMORE SECUNDUM SE. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter considerandum est — primo de timore, — et secundo de audacia.

Circa timorem consideranda sunt quatuor : — primo, de ipso timore ; — secundo, de objecto ejus ; — tertio, de causa ipsius ; — quarto, de effectu.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum timor sit passio animæ ; 2° utrum sit specialis passio ; 3° utrum sit aliquis timor naturalis ; 4° de speciebus timoris.

(1) Vulgata : *Debet in spe, qui arat, arare ; et qui triturat, in spe fructus percipiendi.*

ARTICULUS PRIMUS

Utrum timor sit passio animæ.

Inf., art. 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit passio animæ. Dicit enim Damascenus in lib. 3 orth. Fid., c. 23, quod *timor est virtus secundum systolen,* id est, contractionem, *essentiæ desiderativa.* Sed nulla virtus est passio, ut probatur in 2 Ethic., c. 5. Ergo timor non est passio.

2. Præterea, omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo præsenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 12. Ergo timor non est passio.

3. Præterea, omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animæ.

— Sed contra est quod Augustinus in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, enumerat timorem inter alias animæ passiones.

Respondeo dicendum quod **inter cæteros animæ motus, post tristitiam, timor magis rationem obtinet passionis**. Ut enim supra dictum est, quæst. 22, art. 1, ad rationem passionis — primo quidem pertinet quod sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparetur suum objectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis ; et per hunc modum etiam sentire et intelligere dicuntur pati. — Secundo, magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis ; et adhuc magis proprie motus appetitivæ virtutis habentis organum (1) corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali ; et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum et malum ; pertinet autem ad appetitum sensitivum : fit enim cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 23, et importat etiam habitudinem ad malum secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquem (2). Unde

ART. 1. — Timor definitur : « Motus appetitus, refugientis malum arduum, quod apprehenditur ut imminens ». — *Ad 1 arg.* vide supra, de *systole*, quæst. 34, art. 2.

(1) Ita ex cod. Tarrac., Garcia et edit. Patav. ann. 1712. — Cod. Alcan. : *Et adhuc etiam magis dicitur proprie,* etc. — Al. : *Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis, habentis organum.* etc., intermediis omissis. — Edit. 1. Patav. ann. 1698 : *Secundo, proprie dicitur passio motus appetitivæ magis virtutis habentis organum,* etc., aliis pariter omissis.

(2) Ita codd. Alcan., Tarrac., aliique, et edit. Patav. — Al. : *super alliquod bonum.*

verissime ipsi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quæ est de præsenti malo: nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut præsens.

Ad primum ergo dicendum quod virtus nominat quoddam principium actionis; et ideo in quantum interiores motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad secundum dicendum quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis; ita passio animæ provenit ex animali præsentia agentis absque præsentia corporali vel reali, in quantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad tertium dicendum quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

Articulus II

Utrum timor sit specialis passio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ, quæst. 33, non procul. a fine, quod *quem non examinat metus, neque cupiditas eum vastat, nec ægritudo*, id est, tristitia *eum macerat, nec ventilat gestiens et vana lætitia*. Ex quo videtur quod remoto timore, omnes aliæ passiones removentur. Non ergo est passio specialis, sed generalis.

2. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 2, circ. princ., quod *ita se habet in appetitu prosecutio ex fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio*. Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quædam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea, si timor esset passio specialis, præcipue in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili: dicit enim Philosophus in 2 Rhetor., cap. 5, quod *timor est tristitia quædam;* et Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., c. 23, quod *timor est virtus desiderativa*. Tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est, quæst. 30 et 35, art. 1. Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

— Sed contra est quod timor condividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damascenum, in 2 lib. orth. Fid., cap. 15.

Respondeo dicendum quod passiones animæ recipiunt speciem ex objectis: unde specialis passio est quæ habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut et spes: sicut enim objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile adipisci, ita objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Unde **timor est specialis passio animæ**.

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem; et ratione hujus connexionis, remoto timore, removentur aliæ passiones animæ, non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est in corp. art. Et ideo licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum quod timor nullo modo est in concupiscibili: non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis, et ad eas terminantur, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 1, ideo timori attribuuntur ea quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, in quantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit: unde et Philosophus dicit, ibid., quod *timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi*. Similiter et desiderium attribuitur a Damasceno timori, quia sicut spes causatur vel oritur a desiderio boni, ita timor est ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet, quæst. 25, art. 2, et quæst. 29, art. 2, et quæst. 36, art. 2.

Articulus III

Utrum sit aliquis timor naturalis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 23, in princ., quod *est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore*.

2. Præterea, timor ex amore oritur, ut dictum est art. præc., ad 1. Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 2, lect. 9. Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est, quæst. 40, art. 4, ad 1. Sed est aliqua spes naturæ, ut patet per id quod dicitur Rom. 4, 18, de Abraham, quod *contra spem naturæ in spem* gratiæ *credidit*. Ergo etiam est aliquis timor naturæ.

— Sed contra, ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis.

Sed timor non invenitur in rebus animatis et inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

RESPONDEO dicendum quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit *dupliciter*: — *uno* modo, quod totum perficitur a natura absque aliqua operatione apprehensivæ virtutis, sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. — *Alio* modo dicitur motus naturalis ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem, quia, sicut supra dictum est, quæst. 10, art. 1, et quæst. 17, art. 9, ad 2, motus cognitivæ et appetitivæ virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum.

Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur naturales. Et per hunc modum potest dici timor naturalis; et distinguitur a timore non naturali secundum diversitatem objecti. Est enim, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, **timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi; et talis timor dicitur esse naturalis.** — **Et iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus; et talis timor non est naturalis**; sicut etiam supra, quæst. 30, art. 3, et quæst. 31, art. 7, amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per *naturale* et *non naturale*.

Sed secundum primam acceptionem *naturalis*, sciendum est quod quædam de passionibus animæ quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes; aliæ vero naturales dici non possunt, et hoc ideo quia amor et odium, desiderium et fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum et fugiendum malum, quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem; et ideo est amor quidam naturalis; et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. — Sed aliæ passiones animæ important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis: vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est quæst. 31, art. 4, et quæst. 35, art. 1, quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris: unde qui carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolere; aut quia hujusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis, puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem, et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis. Et ideo hujusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

ARTICULUS IV

Utrum convienienter assignentur species timoris.

2-2, quæst. 19, art. 1, ad 1; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 3, corp., fin., et dist. 34, quæst. 2, art. 1, quæst. 2, ad 6; et Verit. quæst. 26, art. 4, ad 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 15, assignet sex species timoris, scilicet *segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam*. Ut enim Philosophus dicit in 2 Rhet. cap. 5, *timor est de malo contristativo*. Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ. Sunt autem quatuor species tristitiæ, ut supra dictum est, quæst. 35, art. 8. Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Præterea, illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subjicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Non ergo *segnities*, et *erubescentia*, et *verecundia*, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea, timor est de futuro, ut dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst. Sed verecundia est de turpi actu jam commisso, ut Gregorius Nyssenus dicit (Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 20). Ergo *verecundia* non est species timoris.

4. Præterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono, sive malo. Ergo *admiratio* et *stupor* non sunt species timoris.

5. Præterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaph. cap. 2. a princ. Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo *admiratio* non est species timoris.

— Sed in contrarium sufficit auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni, loc. sup. cit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 2 hujus quæst., timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum potest considerari — vel in operatione ipsius, — vel in exterioribus rebus.

In operatione autem ipsius hominis potest *duplex* malum timeri: *primo* quidem, labor gravans naturam; et sic causatur **segnities**, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. — *Secundo*, turpitudo lædens opinionem: et sic si turpido timeatur in actu committendo, est **erubescentia**; si autem sit de turpi jam facto, est **verecundia**.

Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, *tripliciter* potest excedere hominis facultatem ad resistendum. — *Primo* quidem, ratione suæ

magnitudinis, cum aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit; et sic est **admiratio**. — *Secundo*, ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione; et hoc modo est **stupor**, qui causatur ex insolita imaginatione. — *Tertio* modo, ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur; et talis timor dicitur **agonia**.

Ad primum ergo dicendum quod illæ species tristitiæ quæ supra positæ sunt, quæst. 35, art. 8, non accipiuntur secundum diversitatem objecti, sed secundum effectus, et secundum quasdam speciales rationes; et ideo non oportet quod illæ species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundum divisionem propriam objecti ipsius timoris.

Ad secundum dicendum quod operatio secundum quod jam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest, facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc *segnities*, *erubescentia* et *verecundia* ponuntur species timoris.

Ad tertium dicendum quod de actu præterito potest timeri convicium vel opprobrium futurum; et secundum hoc *verecundia* est species timoris.

Ad quartum dicendum quod non quælibet *admiratio* et *stupor* sunt species timoris, sed *admiratio* quæ est de magno malo et *stupor* qui est de malo insolito. — Vel potest dici quod sicut *segnities* refugit laborem exterioris operationis, ita *admiratio* et *stupor* refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ et insolitæ, sive sit bona, sive mala: ut hoc modo se habeant *admiratio* et *stupor* ad actum intellectus, sicut *segnities* ad exteriorem actum.

Ad quintum dicendum quod admirans refugit in præsenti dare judicium de eo quod miratur, timens defectum; sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in præsentis judicare, et in futuro inquirere. Unde *admiratio* est principium philosophandi; sed *stupor* est philosophicæ considerationis inpedimentum.

QUÆSTIO XLII

DE OBJECTO TIMORIS. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de objecto timoris; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrum bonum sit objectum timoris vel malum; 2° utrum malum naturæ sit objectum timoris; 3° utrum timor sit de malo culpæ; 4° utrum ipse timor timeri possit; 5° utrum repentina magis timeantur; 6° utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum objectum timoris sit bonum vel malum.

Inf., *art. 3 et 4, corp.*, *et quæst 42, art. 2 et 3, corp., et quæst. 43, art. 1. corp.; et 2-2, quæst. 19, art 2, corp., fin.; et 3, Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 2, corp.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *bonum* sit objectum timoris. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 33, in princ., quod *nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.* Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium objectum.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 5, quod *potestas, et super alium esse, est terribilis* (1). Sed hujusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est objectum timoris.

3. Præterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus, secundum illud Psal. 33, 10: *Timete Deum* (2) *omnes sancti, ejus.* Ergo etiam timor est de bono.

— Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 12, quod *timor est de malo futuro.*

RESPONDEO dicendum quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2. Est autem prosecutio boni, fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro objecto; quicumque autem importat fugam, habet malum pro objecto. Unde cum timor fugam quamdam importet, **primo et per se respicit malum sicut proprium objectum.**

Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum; quod quidem potest esse dupliciter: — *uno* quidem modo, in quantum per malum privatur bonum; ex hoc autem ipso est aliquid malum quod est privativum boni. Unde cum fugiatur malum quia malum est, sequitur ut fugiatur quia privat bonum quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus, loc. cit. in arg. 1, quod *nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum.* — *Alio* modo comparatur bonum ad malum ut causa ipsius, in quantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideo sicut spes, ut supra dictum est, quæst. 40, art. 7, ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci, ita etiam timor ad duo respicit, sci-

(1) Ita passim codd. et editi. — Nicolaius, *esse ipsum est terribile.* — Aristoteles, juxta versionem Trapezuntii: *In potestate alterius esse, ut plurimum malum est timorem inferre.*

(2) Vulgata:... *Dominum.*

licet ad malum quod refugit et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, in quantum potest infligere pœnam vel spiritualem vel corporalem : et per hunc etiam modum timetur potestas alicujus hominis, maxime quando est læsiva, vel quando est injusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre ; item etiam timetur *super alium esse*, id est, inniti alii, ut scilicet in ejus potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre : sicut ille qui est conscius criminis, timetur (1) ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

Articulus II

Utrum malum naturæ sit objectum timoris.

Inf., art. 6, ad 2 ; et 2-2, quæst. 144, art. 1, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit de malo naturæ. Dicit enim Philosophus in 2 Rhet., cap. 5, post med., quod *timor consiliativos facit*. Non autem consiliamur de his quæ a natura eveniunt, ut dicitur in 3 Eth., cap. 3. Ergo timor non est de malo naturæ.

2. Præterea, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia hujusmodi. Si igitur de hujusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

3. Præterea, natura non movet ad contraria. Sed malum naturæ provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat hujusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturæ, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Eth., cap. 6, a med., quod *inter omnia terribilissimum est mors*, quæ est malum naturæ.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 5, in princ., *timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi*. Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati, ita corruptivum malum est quod contrariatur naturæ ; et hoc est malum naturæ. Unde de malo naturæ potest esse timor.

Sed considerandum est quod malum naturæ quandoque est a causa naturali ; et tunc dicitur malum naturæ, non solum quia privat naturæ bonum, sed etiam quia est effectus naturæ, sicut mors naturalis, et alii hujusmodi defectus. Aliquando vero malum naturæ provenit ex causa non naturali, sicut mors quæ violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturæ quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus, loc. sup. cit., illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere : — uno quidem modo, ex hoc quod est remotum et distans : hoc enim propter distantiam imaginamur ut non futurum : et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, circ. princ., *quæ valde longe sunt, non timentur : sciunt enim omnes quod morientur ; sed quia non prope est, nihil curant*. — Alio modo æstimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quæ facit ipsum æstimare ut præsens. Unde Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 5, circ. med., quod illi *qui jam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere*. Sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis. — Sic igitur **malum naturæ non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. — Si vero malum naturæ, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.**

Ad primum ergo dicendum quod malum naturæ quandoque non provenit a natura, ut dictum est in corp., secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri ; et sub hac spe potest esse consilium de vitatione ipsius.

Ad secundum dicendum quod malum naturæ, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo ; et ideo non semper timetur.

Ad tertium dicendum quod mors et alii defectus naturæ proveniunt a natura universali : quibus tamen repugnat natura particularis, quantum potest : et sic ex inclinatione particularis naturæ est dolor et tristitia de hujusmodi malis, cum sunt præsentia ; et timor, si immineant in futurum.

Articulus III

Utrum timor sit de malo culpæ.

2-2, quæst. 144, art. 1, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor possit esse de malo culpæ. Dicit enim Augus-

(1) Al., *timet*.

Art. 3. — *Ad* 1, nota quod aliud est timere culpam, et aliud est fugere culpam, ita quod timere dicitur magis de culpa, fugere autem quandoque magis de culpa. Quando hic legis verba S. Augustini, et audis a D. Thoma quod justus non timet proprie culpam, ne crediderit propter hæc, quod casto timore justus magis fugiat pœnam, etiam illam grandem, quam culpam. Nam timore casto magis culpam mortalem fugit justus quam pœnam quantumcumque gravem (Porrecta).

tinus super canon. Joan., tract. 9, circ. med., quod *timore casto timet homo separationem a Deo*. Sed nihil separat nos a Deo nisi culpa, secundum illud Isai. 59, 2 : *Peccata vestra* (1), *diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Ergo timor potest esse de malo culpæ.

2. Præterea, Tullius dicit in 4 de Tusculanis Quæstionibus, aliq. a princ., quod *de illis timemus, cum futura sunt, de quorum præsentia tristamur*. Sed de malo culpæ potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

3. Præterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum, in 9 Eth., cap. 4, parum ante med., et Apostolus dicit ad Gal. 5, 10 : *Confido de vobis* (2) *in Domino, quod nihil aliud sapietis*. Ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

4. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est, quæst. 41, art. 4. Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ. Ergo et timor.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, quod *non omnia mala timentur : puta si aliquis erit injustus, aut tardus*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 40, art. 1, et quæst. 41, art. 2, sicut objectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci, ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quod id quod omnino subjacet potestati et voluntati nostræ, non habet rationem terribilis ; sed illud solum est terribile quod habet causam extrinsecam. **Malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem humanam, et ideo proprie non habet rationem terribilis.** — Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc **poterit esse timor de malo culpæ, in quantum ab exteriori causa est**, puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed, proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, id est, in quantum est voluntaria : sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum quod separatio a Deo est quædam pœna consequens peccatum ; et omnis pœna aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum quod tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo ; differunt autem in duobus : — in uno quidem, quia tristitia est de malo præsenti, timor de malo futuro ; — in alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo, sive magno ; timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, quæ tollitur, in quantum aliquid subjacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quæ sunt futura, de quibus tristamur cum sunt præsentia, sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium. Et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus ; sed timor est de malo quod non subjacet nostræ potestati : et ideo semper malum quod timetur est a causa extrinseca ; bonum autem quod speratur, potest esse et a causa intrinseca, et a causa extrinseca.

Ad quartum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 41, art. 4, ad 2 et 3, verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine vel ignominia quæ consequitur ipsum, quæ est a causa extrinseca.

(1) Vulgata : *Iniquitates vestræ*, etc...
(2) Vulgata : ... *in vobis*...

ARTICULUS IV

Utrum timor ipse timeri possit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur : sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat ; quod videtur esse inconveniens.

2. Præterea, timor est quædam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Præterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, jam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

— Sed contra est quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., illud solum habet rationem terribilis quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subjacet voluntati. **Provenit quidem ex causa extrinseca, in quantum est passio quædam consequens phantasiam imminentis mali ; et secundum hoc potest aliquis timere timorem**, ne scilicet immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam alicujus excellentis mali. **Subjacet autem voluntati, in quantum appetitus inferior obedit rationi** : unde homo potest timorem repellere ; et **secundum hoc timor non potest timeri**, ut dicit Augustinus in lib. 83 QQ.,

quæst. 33. — Sed quia rationibus quas inducit, aliquis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis timor est unus timor ; sed secundum diversa quæ timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin timore (1) aliquis præservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad secundum dicendum quod cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis, non sequitur quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad tertium dicendum quod propter diversitatem jam dictam, timore præsenti potest homo timere futurum timorem.

Articulus V

Utrum repentina magis timeantur.

Inf., quæst. 48, art. 3, ad 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, ante med., quod *magis timentur non qui acutæ sunt iræ, sed mites et astuti.* Constat autem quod illi qui acutæ iræ sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quæ sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Præterea, quæ sunt subita minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur : unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, in fin., quod *aliqui videntur fortes propter ignorantiam ; qui si cognoverint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt.* Ergo repentina minus timentur.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 Confess., cap. 6, a med. : *Timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quæ amantur adversantia, dum prævavet securitati.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 3 hujus quæst., **objectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum.** — Primo quidem facit ad hoc quod malum imminens majus appareat. Omnia enim corporalia et bona et mala, quanto magis considerantur, minora apparent ; et ideo, sicut per diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in 3 de Tuscul. QQ., aliquant. a med., ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. — Secundo, aliquid esse insolitum et repentinum facit ad debilitatem timentis, in quantum subtrahit remedia quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum quæ esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

Ad primum ergo dicendum quod objectum spei est bonum quod quis potest adipisci ; et ideo ea quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, et eadem ratione diminuere timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad secundum dicendum quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam; et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina quin prævideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram ; et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improviso advenit : et propter hoc Philosophus dicit quod tales magis timentur.

Ad tertium dicendum quod, per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio majora apparent. Cujus ratio est quia unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito : unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis æstimat ; et e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicujus mali lateat, puta cum hostes se insidiose occultant; et tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

Articulus VI

Utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Præterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest : non enim secundum naturam potest esse reditus a morte ad vitam. Non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus in 2 Rhetor., c. 5, circ. princ. Non ergo ea magis timentur quæ remedium non habent.

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. — Al., *quin in uno timore ;* et infra, *custodiat se non timere tunc illo timore.*

3. Præterea, Philosophus dicit in 1 Ethic., c. 6, parum ante med., quod *non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei; neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum.* Ergo eadem ratione neque majus malum. Sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhetor., c 5, circ. med., quod *omnia timenda sunt terribiliora, quæcumque, si peccaverint, corrigi non contingit, aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia.*

RESPONDEO dicendum quod objectum timoris est malum. Unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet, quæst. 18, art. 3. Inter cæteras autem circumstantias diuturnitas vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quæ sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur. Unde si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum; et secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum. **Mala autem quæ postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna; et ideo maxime redduntur timenda.**

Ad primum ergo dicendum quod remedium mali est duplex : — unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat ; et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor : unde de tali remedio nunc non loquimur. — Aliud remedium mali est, quo malum jam præsens removetur; et de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum quod, licet mors sit irremediabile malum, tamen quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst.

Ad tertium dicendum quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam ; sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

QUÆSTIO XLIII

DE CAUSA TIMORIS. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causa timoris ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum causa timoris sit amor ; 2° utrum causa timoris sit defectus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum causa timoris sit amor.

Inf., art. 2, corp.; et 2-2, quæst. 19, art. 9, ad 3 ; et Psal. 28.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa ejus. Sed *timor introducit amorem charitatis*, ut Augustinus dicit super 1 Canonicam Joan., tract. 9, ante med. Ergo timor est causa amoris, et non e converso.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, ante med., quod *illi maxime timentur a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala.* Sed propter hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium ejus quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

3. Præterea, supra dictum est, quæst. 42, art. 3, quod ea quæ sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quæ sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 33, in princ. : *Nulli dubium est, non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.* Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

RESPONDEO dicendum quod objecta passionum animæ se habent ad eas tanquam formæ ad res naturales vel artificiales; quia passiones animæ speciem recipiunt ab objectis, sicut res prædictæ a suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam, ita etiam quidquid, et quocumque modo est causa objecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causam objecti *vel* per modum causæ efficientis, *vel* per modum dispositionis materialis : sicut objectum delectationis est bonum apparens conveniens conjunctum, cujus causa efficiens est illud quod facit conjunctionem, vel quod facit convenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam hujusmodi boni ; causa autem per modum dispositionis materialis est habitus vel quæcumque dispositio, secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei conjunctum. Sic igitur in proposito objectum timoris est æstimatum malum futurum propinquum, cui resisti de facili non potest : et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris ; illud autem per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, et objecti ejus **per modum dispositionis materialis; et hoc modo amor est causa timoris.** Ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod priva-

tivum talis boni sit ei malum; et per consequens quod timeat ipsum tanquam malum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, timor per se et primo respicit ad malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato, et sic timor per se nascitur ex amore; secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum; et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, in quantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata ejus; et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est, quæst. 40, art. 7.

Ad secundum dicendum quod ille a quo expectamus mala, primo quidem odio habetur; sed postquam ab ipso jam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem, cui contrariatur malum quod timetur, a principio amabatur.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis; amor autem est causa ejus per modum materialis dispositionis, ut dictum est in corp. art.

Articulus II

Utrum causa timoris sit defectus.

Psal. 26.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus non sit causa timoris. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiæ. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Præterea, illi qui jam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur in 2 Rhet., cap. 5, circa med. Ergo defectus non est causa timoris.

3. Præterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed decertantes timent eos qui cum eisdem decertant, ut dicitur in 2 Rhetor., ibid. Ergo defectus non est causa timoris.

— Sed contra, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed divitiæ, et robur, et multitudo amicorum, et potestas excludunt timorem, ut dicitur in 2 Rhet., ibid., a med. Ergo ex defectu horum timor causatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., *duplex* causa timoris accipi potest: — *una* quidem per modum materialis dispositionis ex parte ejus qui timet; — *alia* per modum causæ efficientis ex parte ejus qui timetur.

Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris: ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia; et adhuc esset major defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cujus contrarium timetur. — **Quantum vero ad secundum, virtus et robur per se loquendo est causa timoris.** Ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod ejus effectus repelli non potest. **Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem**, in quantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre, puta propter injustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia timet lædi.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causæ efficientis.

Ad secundum dicendum quod illi qui jam decapitantur, sunt in passione præsentis mali, et ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum quod decertantes timent, non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiæ: ex quo contingit quod se superaturos non confidunt.

QUÆSTIO XLIV

DE EFFECTIBUS TIMORIS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de effectibus timoris; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum timor faciat contractionem; 2° utrum faciat consiliativos; 3° utrum faciat timorem; 4° utrum impediat operationem.

Articulus primus

Utrum timor faciat contractionem

Sup., quæst. 25, art. 1, corp.; et quæst. 45, art. 4, ad 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis, cujus contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Præterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est, quæst. 41, art. 4. Sed *verecundati rubescunt*, ut dicit Tullius, 4 de Tuscul. QQ., aliquant. a princ., et Philosoph., in 4 Ethic., cap. ult., circa princ. Rubor autem faciei

non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

— Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap 23, quod *timor est virtus secundum systolen*, id est, secundum contractionem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 28, art. 5, in passionibus animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ potentiæ, sicut autem materiale transmutatio corporalis, quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quamdam importat. Cujus ratio est quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis, quod difficile repelli potest, ut supra dictum est, quæst. 41, art. 2. Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est, quæst. 43, art. 2. Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu: sicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis; et videmus etiam in civitatibus quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. **Et secundum similitudinem hujus contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in lib. de Problematibus, sec. 27, problem. 3, licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis propter calorem et subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora: et ideo congregantur spiritus et calor circa cor; ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrassantem spiritus moventur a superioribus ad inferiora; quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis: et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

Ad secundum dicendum quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest ad repellendum nocivum præsens, quod infert dolorem. Unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus: et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum; et ideo Philosophus dicit in lib. de Problematibus, sect. 27, probl. 9, quod, multiplicatis spiritibus introrsum et calore, necesse est quod emittantur per vocem: et propter hoc dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est ad arg. præc.: et ideo timor contrariatur formationi vocis, quæ fit per emissionem spirituum ad superiora per os; et propter hoc timor tacentes facit; et inde est etiam quod *timor trementes facit*, ut dicit Philosophus in lib. de Problemat., loc. cit., probl. 1.

Ad tertium dicendum quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturæ; et propter hoc in hujusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturæ corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet; et inde est quod *timentes mortem pallescunt*, ut dicitur in 6 Eth., cap. 9, parum a princ. Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturæ, sed solum appetitui animali: et ideo fit quædam contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris: unde fit eorum diffusio ad exteriora; et propter hoc verecundati rubescunt.

ARTICULUS II

Utrum timor faciat consiliativos.

2-2, quæst. 47, art. 9, ad 3, et quæst. 54, art. 2, ad 4, et quæst. 29, art. 7, corp.; et Psal. 22, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non faciat consiliativos. Non enim est ejusdem consiliativos facere, et consilium impedire. Sed timor consilium impedit: omnis enim passio perturbat quietem, quæ requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Præterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est *excutiens cogitata, et mentem a suo loco removet*, ut Tullius dicit in 4 de Tusculanis Quæstionibus, aliquant. a princ. Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Præterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

ART. 2. — Secunda conclusio plus significat quam dicatur Dicit enim quod nulla passio facit bene consiliativos, et significat quod omnis passio impedit facultatem bene consiliandi.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, circa med., quod *timor consiliativos facit.*

RESPONDEO dicendum quod aliquis potest dici consiliativus *dupliciter :* — **uno modo a voluntate, seu sollicitudine consiliandi ; et sic timor consiliativos facit**, quia, ut Philosophus, in 3 Ethic., dicit, cap. 3, *consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus.* Ea autem quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quamdam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur ut quæ difficiliter repelli possunt, tum etiam quia apprehenduntur ut de prope existentia, sicut jam dictum est, quæst. 42, art. 2. Unde homines maxime in timoribus quærunt consiliari. — **Alio modo dicitur aliquis consiliativus a facultate bene consiliandi ; et sic nec timor nec aliqua passio consiliativos facit :** quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid vel majus vel minus quam sit secundum rei veritatem : sicut amanti videntur ea quæ amat meliora, et timenti ea quæ timet terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis judicii quælibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus impeditur : et ideo, quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest; si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum quod etiam spes facit consiliativos : quia, ut in 2 Rhet. Philosophus dicit, cap. 5, ante med., *nullus consiliatur de his de quibus desperat,* sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Timor tamen facit magis consiliativos quam spes, quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi ; timor autem de malo, prout vix repelli potest : et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes ; in difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est in corp. art.

ARTICULUS III

Utrum timor faciat tremorem.

Sup., art. 1, ad 2, fin. ; et Ps. 17, corp., 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit : videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem ; cujus signum est quod timentes sitiunt, et præcipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Præterea, emissio superfluitatum ex calore accidit : unde ut plurimum medicinæ laxativæ sunt calidæ. Sed hujusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem ; et sic non causat tremorem.

3. Præterea, in timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter hujusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremit, videtur similiter quod in omnibus exterioribus membris deberet causari trèmor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

— Sed contra est quod Tullius dicit in 4 de Tuscul. QQ., aliquant. a princ., quod *timorem sequitur tremor, et pallor, et dentium strepitus.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., **in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora : et ideo exteriora frigida remanent ; et propter hoc in eis accidit tremor,** qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad hujusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in 2 de Anima, text. 50.

Ad primum ergo dicendum quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, id est, circa nutritivam : et ideo, consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris, et urinæ emissio, et quandoque etiam seminis ; vel hujusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit in lib. de Problem., sect. 27, probl. 2.

Unde patet solutio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra quæ habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor ; tremit etiam labium inferius, et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor : unde et strepitus dentium sequitur ; et eadem ratione brachia et manus tremunt ; vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod et genua tremunt timentibus, secundum illud Isa. 35, 9 : *Confortate manus dissolutas, et genua trementia* (1) *roborate.*

(1) Vulgata : *debilia...*

Articulus iv

Utrum timor impediat operationem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quæ dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est art. 2 hujus quæst., ad 2. Ergo timor impedit operationem.

2. Præterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt, sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eamdem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Præterea, pigritia sive segnities est quædam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 2 : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini;* quod non diceret si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

Respondeo dicendum quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut a primo movente, sed a membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri — et propter defectum instrumenti, — et propter defectum principalis moventis.

Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris. — **Sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum**, in quantum causat quamdam sollicitudinem et facit hominem attentius consiliari et operari.— **Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ.** Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per hæc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum quod omnis timens refugit id quod timet: et ideo cum pigritia sit timor de ipsa operatione, in quantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, in tantum adjuvat operationem, in quantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quæ homo effugit id quod timet.

Art. 4. — Ex 2ª conclus. et ex textu finali, in resp. ad 3, constare potest ratio diversitatis hominum ferventius vel minus ferventer operantium bona ex timore divini judicii, gehennæ, etc..., qui bonus est, secundum Tridentin., sess. 6, cap. 6, «... dum peccatores se esse intelligentes, a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur... »; et ibid., sess. 8 : « Si quis dixerit gehennæ metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores pejores facere, anat. sit ». Diversitas enim talis procedit ex profundiori vel debiliori consideratione ipsarum pœnarum divini judicii, atque similium. Pro quo, nota bene in textu, *in tantum, in quantum* (Porrecta).

QUÆSTIO XLV

De audacia. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de audacia ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum audacia sit contraria timori ; 2° quomodo audacia se habeat ad spem ; 3° de causa audaciæ ; 4° de effectu ipsius.

Articulus primus

Utrum audacia sit contraria timori.

Sup., quæst. 23, art. 2, corp., fin., et inf., præsent. quæst., art. 3, corp. ; et 2-2, quæst. 123, art. 3, ad 3, et quæst. 129, art. 6, ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus, in lib. 83 QQ., quæst. 31, a med., et quæst. 34, quod *audacia vitium est.* Vitium autem virtuti centrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

2. Præterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea, unaquæque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas : dicit enim Augustinus, 2 Confess., cap. 6, a med., quod *timor securitati prævavet.* Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, a med., quod *audacia est timori contraria.*

Respondeo dicendum quod de ratione contrariorum est quod maxime a se distent, ut dicitur in 10 Metaph., text. 13. Illud autem quod maxime

Art. 1. — Audacia interdum sumitur pro vitio opposito fortitudini, prout importat audere cum recessu ab ordine rationis; et sic accipitur quando reprehenduntur audaces, v. g., 2 Mach. 5, 18, et Genes. 34, 30; et de hac agitur in 2-2, quæst. 27; et S. August., 9. 31, inter qq. 83.— Interdum significat motum appetitus sensitivi, quo animus erigitur adversus aliquod malum terribile imminens ; et de illa sermo est in præsenti (Sylvius).

distat a timore est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde **manifeste timori contrariatur audacia.**

Ad primum ergo dicendum quod ira, audacia, et omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt: — uno modo, secundum quod important absolute motum appetitus sensitivi in aliquod objectum bonum vel malum; et sic sunt nomina passionum; — alio modo, secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis; et sic sunt nomina vitiorum; et hoc modo loquitur Augustinus de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad secundum dicendum quod uni secundum idem non sunt plura contraria; sed secundum diversa nihil prohibet uni plura contrariari; et sic dictum est supra, quæst. 23, art. 2, et quæst. 40, art. 4, quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem: — unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei; — aliam secundum oppositionem accessus et recessus; et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad tertium dicendum quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem: ille enim dicitur esse securus qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium; et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

ARTICULUS II

Utrum audacia consequatur spem.

Sup., quæst. 25, art. 3, corp.. et infra, præsent. quæst., art. 3, corp.; et 2-2, quæst. 125. art. 2, ad 3, et quæst. 129. art. 7, corp.; et Ver. quæst 25, art. 5, ad 2; et 3 Ethic., lect. 4, col. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 7; circa med. Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est, quæst. 40, art. 1. Ergo habent diversa objecta, et non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

2. Præterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio contrariatur spei. Sed timor non sequitur desperationem; quinimo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, a med. Ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur spem.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Eth., cap. 8, post med., quod *illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces*. Videtur ergo quod audacia consequitur spem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam pluries dictum est, et præcipue quæst. 22, art. 2, omnes hujusmodi passiones animæ ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivæ potentiæ reducitur ad prosecutionem vel ad fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicujus et *per se* et *per accidens*: *per se* quidem est prosecutio boni, fuga vero mali; *per accidens* autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adjunctum, et fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se; et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor passiones: nam prosecutio boni pertinet ad *spem*, fuga mali ad *timorem*, prosecutio mali terribilis pertinet ad *audaciam*, fuga vero boni pertinet ad *desperationem*. Unde sequitur quod **audacia consequitur ad spem**: ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio: ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quæ est circa bonum sperandum.

Ad primum ergo dicendum quod ratio sequeretur, si bonum et malum essent objecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum (est enim posterius bono, sicut privatio habitu), ideo audacia, quæ insequitur malum, est post spem, quæ insequitur bonum.

Ad secundum dicendum quod, etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono; sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio; et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus, ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum quod audacia, licet sit circa malum, cui conjunctum est bonum victoriæ secundum æstimationem audacis, tamen respicit malum; bonum vero adjunctum respicit spes; et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit; malum vero adjunctum respicit timor. Unde proprie loquendo audacia non est pars spei, sed ejus effectus; sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

Articulus III

Utrum defectus aliquis sit causa audaciæ.

Sup., quæst. 25, art. 2, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod defectus aliquis sit causa audaciæ. Dicit enim Philosophus in lib. de Problematibus, sect. 27, probl. 4, quod *amatores vini sunt fortes et audaces*. Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis. Ergo audacia causatur ex defectu.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, a med., quod *inexperti periculorum sunt audaces*. Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Præterea, injusta passi audaciores esse solent ; sicut etiam bestiæ, cum percutiuntur, ut dicitur in 3 Ethic., cap 8, circa med. Sed injustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, a med., quod *causa audaciæ est cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium, timendorum autem aut non entium, aut longe entium*. Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est art. præc., audacia consequitur spem, et contrariatur timori. Unde **quæcumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciæ.**

Quia vero timor, et spes, et etiam audacia, cum sint passiones quædam, consistunt in motu appetitus, et in quadam transmutatione corporali, *dupliciter* potest accipi causa audaciæ, *sive* quantum ad provocationem spei, *sive* quantum ad exclusionem timoris : *uno* modo quidem ex parte appetitivi motus ; *alio* vero modo ex parte transmutationis corporalis. *Ex parte* quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam per ea quæ faciunt nos æstimare quod possibile sit adipisci victoriam *vel* secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia hujusmodi ; *sive* per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumcumque auxiliantium; et præcipue si homo confidat de auxilio divino. Unde illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt, ut etiam Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, sub fin. Timor autem excluditur secundum istum modum per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere ; illis enim videntur maxime pericula imminere qui aliis nocuerunt. — *Ex parte* vero transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit in lib. 3 de Partibus animalium, cap. 4, circa fin., quod *illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida ;* quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum ; sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in lib. de Probl., sect. 27, probl. 4, dicit quod *habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem ;* et ibidem dicit quod *vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini.* Unde et supra dictum est, quæst. 40, art. 6, quod ebrietas facit ad bonitatem spei : caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

Ad primum ergo dicendum quod ebrietas causat audaciam, non in quantum est defectus, sed in quantum facit cordis dilatationem, et in quantum etiam facit æstimationem cujusdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, in quantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum ; et ita per subtractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, in fin., *injustum passi redduntur audaciores, quia æstimant quod Deus injustum passis auxilium ferat.* Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, in quantum scilicet habet adjunctam aliquam excellentiam vel veram vel æstimatam, vel ex parte alterius vel ex parte sui.

Art. 3. — Ex dictis colligitur responsio directa ad litteram quæsiti, et est scilicet : « Nullus defectus est causa audaciæ ». Defectus enim ut sic, neque causat spem, neque excludit timorem.

Articulus IV

Utrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis.

Quæst. 44, art. 3, et quæst. 45, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciæ, ut ex dictis patet, art. 1 hujus quæst. Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit in lib. de Problematibus, sect. 27, probl. 3, in fin. Ergo non sunt

promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

2. Præterea, per augmentum objecti augetur passio : sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est objectum audaciæ. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira causat audaciam : dicit enim Philosophus in 2 Rhetor., cap. 5, in fin., quod *ira est ausivum*. Ergo, quando jam sunt in ipsis periculis et percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

— Sed contra est quod dicitur in 3 Eth., c. 7, post med., quod *audaces prævolantes sunt, et volantes ante pericula ; in ipsis autem discedunt.*

RESPONDEO dicendum quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivæ virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum quæ circumstant rem, sed subitum habet judicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem, non possunt cognosci omnia quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde **surgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Unde quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem quam æstimaverunt; et ideo deficiunt.**

Sed ratio est discursiva omnium quæ afferunt difficultatem negotio. Et ideo **fortes, qui ex judicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi**, quia non passione, sed cum deliberatione debita aggrediuntur ; **quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis quæ præcogitaverunt ; et ideo magis persistunt.** Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur ; cujus boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem propter solam æstimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est art. præc.

Ad primum ergo dicendum quod etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus ; sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum quod objectum amoris est simpliciter bonum : unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audaciæ est compositum ex bono et malo ; et motus audaciæ in malum præsupponit motum spei in bonum ; et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat spem, non sequetur motus audaciæ, sed diminuetur ; si tamen sit motus audaciæ, quanto majus est periculum, tanto major audacia reputatur.

Ad tertium dicendum quod ex læsione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicetur, quæst. seq., art. 1 : et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriæ, non sequetur ira ; sed verum est quod si ira sequatur, audacia augebitur.

QUÆSTIO XLVI

DE IRA SECUNDUM SE. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ira ; — et primo, de ira secundum se ; — secundo, de causa factiva iræ et remedio ejus ; — tertio, de effectu ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrum ira sit passio specialis ; 2° utrum objectum iræ sit bonum an malum ; 3° utrum ira sit in concupiscibili ; 4° utrum ira sit cum ratione ; 5° utrum ira sit naturalior quam concupiscentia ; 6° utrum ira sit gravior quam odium ; 7° utrum ira solum sit ad illos ad quos est justitia ; 8° de speciebus iræ.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum ira sit specialis passio.

2-2, quæst. 158, art. 8, corp. ; et 3 Sent., dist. 5, quæst. 2, art. 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed hujus potentiæ non est una tantum passio, sed multæ. Ergo ira non est passio specialis.

2. Præterea, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula. Sed iræ non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 3. Ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea, una specialis passio non includit aliam ; sed ira includit multas passiones : est enim cum tristitia, et cum spe, et cum delectatione, ut patet per Philosophum in 2 Rhet., cap. 2. Ergo ira non est passio specialis.

— Sed contra est quod Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, ponit iram specialem passio-

ART. 1. — Ut ad litteram titulo respondeatur, ira est passio specialis, tum per prædicationem, tum per causam, licet non per effectum. — Ira est appetitus vindictæ, sive appetitus puniendi eum a quo sumus offensi. — In resp. ad 1, adverte hæc verba : « ad iram terminatur » possunt habere duos sensus. Primus est quod singuli motus irascibilis, scilicet motus spei, desperationis, etc., terminantur ad iram, sicut diximus quod amor terminantur ad delectationem, et hic sensus est falsus : patet enim quod spes non terminatur ad iram. Secundus est quod omnes passiones irascibilis terminantur ad iram, id est finiantur in ira tanquam in ultima passione ; et hoc est dicere quod ira est ultima passio, seu ultimus motus hujus potentiæ, et notior, et propterea denominavit potentiam ; et hic sensus est verus (Cajetanus).

nem; et similiter Tullius, 4 de Tuscul. QQ., aliquant. a princ.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur generale *dupliciter*: — uno modo *per prædicationem*, sicut animal est generale ad omnia animalia; alio modo *per causam*, sicut sol est causa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium in 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 3. Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materiæ, ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci. — Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo quod *effectus* ex congregatione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, in quantum continet multas causas quodammodo in actu.

Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 1 et 4. — **Similiter autem nec secundo modo: non est enim causa aliarum passionum**, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 1; sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Aug. in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9. Amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 2. — **Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, in quantum ex concursu multarum passionum causatur**: non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi; quia, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 2, circa princip., *iratus habet spem puniendi*: appetit enim vindictam ut sibi possibilem. Unde, si fuerit multum excellens persona quæ nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit in lib. de Anima.

Ad primum ergo dicendum quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentiæ sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiæ, et inter alios ejus motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quæ est boni, et a tristitia, quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem: et ideo non habet contrarium extra se, sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ et effectus.

Articulus II

Utrum objectum iræ sit bonum vel malum.

Inf., art. 3 et 6, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 21), quod *ira est quasi armigera concupiscentiæ*, in quantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam objectum.

2. Præterea, ira et odium conveniunt in effectu: utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tanquam objectum, ut supra dictum est, quæst. 29, art. 1. Ergo etiam et ira.

3. Præterea, ira causatur ex tristitia: unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, a med., quod *ira operatur cum tristitia*. Sed tristitiæ objectum est malum. Ergo et iræ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 Confess., cap. 6, a med., quod *ira quærit seu appetit vindictam*. Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cum vindicta ad justitiam pertineat. Ergo objectum iræ est bonum.

Præterea, ira semper est cum spe: unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 2, a princ. Sed spei et delectationis objectum est bonum. Ergo et iræ.

Respondeo dicendum quod motus appetitivæ virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ. Vis autem apprehensiva *dupliciter* aliquid apprehendit: — uno modo per modum *incomplexi*, sicut cum intelligimus quid est homo; — alio modo per modum *complexi*, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. — Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur bonum vel inhæret bono, vel refugit malum, et tales motus sunt *desiderium* et *spes*, *delectatio* et *tristitia*, et alia hujusmodi. — Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit, vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc; sicut manifeste patet in *amore* et *odio*: amamus enim aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod malum. Et similiter est in ira. Quicumque enim irascitur, quærit vindicari de aliquo. Et sic **motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam quam appetit, et sperat sicut quoddam bonum, unde de ipsa delectatur; tendit etiam in illum de quo quærit vindictam, sicut in contrarium et no-**

civum, quod pertinet ad rationem mali. Est autem *duplex* differentia attendenda circa hoc iræ ad odium et ad amorem : — quarum prima est quod ira semper respicit duo objecta ; amor vero et odium quandoque respiciunt unum objectum tantum : sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid hujusmodi, aut etiam odire. — *Secunda* est quia utrumque objectorum quæ respicit amor, est bonum : vult enim amans bonum alicui tanquam sibi convenienti ; utrumque vero eorum quæ respicit odium, habet rationem mali : vult enim odiens malum alicui tanquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum objectum secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari : et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

Articulus III

Utrum ira sit in concupiscibili.

2-2, quæst. 143, art. 3, corp. ; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 1 et 2, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius in 4 de Tuscul. QQ., aliquant. a princ., quod *ira est libido quædam*. Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. Præterea, Augustinus dicit in Regula, quod *ira crescit in odium ;* et Tullius dicit in eodem lib., aliquant. a princ., quod *odium est ira inveterata*. Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Præterea, Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, et Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. de Nat. hom. cap. 21), dicunt quod *ira componitur ex tristitia et desiderio*. Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

— Sed contra, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 1, passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod objecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute, objecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione et arduitate. Dictum est autem art. præc., quod ira respicit *duo* objecta, scilicet *vindictam* quam appetit, et *eum* de quo vindictam quærit, et circa utrumque quamdam arduitatem ira requirit : non enim insurgit motus iræ nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente : quæcumque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo modo digna æstimamus, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 2, parum a princ. Unde manifestum est quod **ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.**

Ad primum ergo dicendum quod Tullius *libidinem* nominat appetitum cujuscumque boni futuri, non habita discretione ardui vel non ardui ; et secundum hoc ponit iram sub libidine, in quantum est appetitus vindictæ. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

Ad secundum dicendum quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quæ prius fuit ira, postmodum fiat odium per quamdam inveterationem, sed per quamdam causalitatem : ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad tertium dicendum quod ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra, quæst. 25, art. 1, quod passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis.

Articulus IV

Utrum ira sit cum ratione.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quædam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivæ partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. Præterea, animalia bruta carent ratione, et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Præterea, ebrietas ligat rationem ; adjuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, in princ., quod *ira consequitur rationem aliqualiter*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., ira est appetitus vindictæ ; hæc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum sibi illatum : unde in 7 Ethic. dicit Philosophus, loc. cit., quod *syllogizans conferendo, quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim* (1). Conferre autem et syllogizare est rationis ; et ideo **ira est quodammodo cum ratione.**

Ad primum ergo dicendum quod motus appetitivæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter : — uno modo cum ratione præcipiente, et sic voluntas est cum ratione, unde dicitur *appetitus rationalis ;* — alio modo cum ratione denuntiante, et sic ira est cum ratione : dicit enim Philosophus in lib. de Problematibus, sect. 28, probl. 3, quod

(1) Ita editi passim cum Nicolaio. — Quidam tantum pro *taliter*, habent *totaliter*. — Cod. Alcan. aliique, et Theologi : *Syllogizans, quoniam oportet taliter oppugnare, confestim irascitur.*

ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione, sed ut manifestante injuriam : appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad secundum dicendum quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est, quæst. 40, art. 3.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in 7 Ethic., cap. 6, circa princ., *ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod injuriatum est ei; sed non perfecte audit*, quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, et additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit in lib. de Problematibus, sect. 3, probl. 2 et 26, quod *illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de judicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur, tanquam habentes judicium rationis, sed impeditum.*

Articulus V

Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.

2-2, *quæst. 156, art. 4, corp.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit naturalior quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura. Sed mansuetudo opponitur iræ, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 3. Ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Præterea, ratio contra naturam dividitur : ea enim quæ secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed *ira est cum ratione; concupiscentia autem sine ratione*, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 6, a princ. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

3. Præterea, ira est appetitus vindictæ ; concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereorum ; hæc autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., loc. cit., quod *ira est naturalior quam concupiscentia.*

Respondeo dicendum quod naturale dicitur illud quod causatur a natura, ut patet in 2 Phys., text. 4. Unde **utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua.** Causa autem passionis, ut supra dictum est, quæst. 36, art. 2, *dupliciter* accipi potest : uno modo ex parte *objecti*, alio modo ex parte *subjecti*. — **Si ergo consideretur causa iræ et concupiscentiæ ex parte objecti, sic concupiscentia, et maxime ciborum et venereorum, naturalior est quam ira,** in quantum ista sunt magis naturalia quam vindicta.

Si autem consideretur causa iræ ex parte subjecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicujus hominis considerari *vel* secundum naturam generis, *vel* secundum naturam speciei, *vel* secundum complexionem propriam individui. — **Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura hujus hominis in quantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quam ira** : quia ex ipsa natura communi habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea quæ sunt conservativa vitæ, vel secundum speciem, vel secundum individuum. — **Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet in quantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia,** in quantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit in 4 Eth., cap. 5, quod *humanius est punire*, quod pertinet ad iram, *quam mansuetum esse* : unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. — **Si vero consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia** : quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexione, magis de facili sequitur ira quam concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem ; cholera autem inter alios humores citius movetur ; assimilatur enim igni ; et ideo magis est in promptu illi qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam ei qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, ante med., quod *ira magis traducitur a parentibus in filios quam concupiscentia.*

Ad primum ergo dicendum quod in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata, et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque iræ neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis; alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturale homini et irasci, et mansuetum esse : secundum quod ratio quodammodo causat iram, in quantum nuntiat causam iræ ; et quodammodo sedat iram, in quantum iratus non totaliter

audit imperium rationis, ut supra dictum est, art. præc., ad 3.

Ad secundum dicendum quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de ira et de concupiscentia ex parte objecti.

Articulus VI

Utrum ira sit gravior quam odium.

2-2, *quæst. 159, art. 4; et Mal. quæst. 12, art. 4.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit gravior quam odium. Dicitur enim Prov. 27, 4, quod *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor.* Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

2. Præterea, majus est pati malum, et de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum; irato autem non sufficit, sed quærit quod cognoscat illud, et de illo doleat, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 4, circa fin. Ergo ira est gravior quam odium.

3. Præterea, quanto ad constitutionem alicujus plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius: sicut habitus ille permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quam odium.

— Sed contra est quod Augustinus in Regula odium comparat *trabi*, iram vero *festucæ*.

Respondeo dicendum quod species passionis, et ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum iræ, et odii idem subjecto: nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur; sed non eadem ratione: nam odiens appetit malum inimici in quantum est malum; iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur non in quantum est malum, sed in quantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse justum in quantum est vindicativum. Unde etiam supra dictum est, art. 2 hujus quæst., quod odium est per applicationem boni ad malum, ira autem per applicationem mali ad malum. Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione justi, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicujus simpliciter: velle enim malum alicujus sub ratione justi, potest esse etiam secundum virtutem justitiæ, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit quod non obedit rationis præcepto in ulciscendo. Unde manifestum est quod **odium est multo deterius et gravius quam ira.**

Ad primum ergo dicendum quod in ira et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. — Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quam odium; quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur: ea enim quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit, 1 Polit., cap. 6, a med., sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli. 12, 16: *Inimicus, si invenerit tempus, non satiabitur sanguine.* Sed ira non appetit malum nisi sub ratione justi vindicativi: unde quando malum illatum excedit mensuram justitiæ secundum æstimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, circa fin., quod *iratus, si fiant multa, miserebitur; odiens autem pro nullo.* — Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quam odium, quia motus iræ est impetuosior propter choleræ inflammationem; unde statim subditur, Prov. 27, 4: *Impetum concitati* (spiritus) *ferre quis poterit?*

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., iratus appetit malum alicujus, in quantum habet rationem justi vindicativi. Vindicta autem fit per illationem pœnæ. Est autem de ratione pœnæ quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur: et ideo iratus hoc appetit ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscat, propter injuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius, in quantum hujusmodi. Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim et imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos, quibus insunt, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 4, circa fin.

Ad tertium dicendum quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius quando causæ accipiuntur unius rationis; sed una causa potest prævalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa qua ira: nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam; sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit; et ideo sicut passio citius transit quam dispositio vel habitus, ita ira citius transit quam odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens; et propter hoc

---

Art. 6. — Adverte quod ira et odium inimicitiæ comparantur et discutiuntur, et non odium abominationis: illud enim est quod vult malum malo, et non hoc. Infirmus enim qui odit suam ægritudinem, nulli vult malum; et justus de se dicens: « Iniquos odio habui », nulli malum voluit, sed iniquitatem odio habuit et abominatus est (Cajetanus).

Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, non remote a fin., quod *odium est magis insanabile quam ira*.

Articulus VII

Utrum ira sit ad illos solum ad quos est justitia.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, puta cum scriptor ex ira projicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est justitia.

2. Præterea, non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea quæ sui ipsius sunt, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 6 et ult. Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut pœnitens propter peccatum; unde dicitur in Psal. 4, 5 : *Irascimini, et nolite peccare*. Ergo ira non solum est ad quos est justitia.

3. Præterea, justitia et injustitia potest esse alicujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum civitas aliquem læsit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 4, sub. fin. Ergo ira non proprie est ad quos est justitia et injustitia.

— Sed contrarium accipi potest a Philosopho, in 2 Rhet., cap. 2, 3 et 4.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., ira appetit malum, in quantum habet rationem justi vindicativi; et ideo **ad eosdem est ira ad quos est justitia et injustitia** : nam inferre vindictam ad justitiam pertinet ; lædere autem aliquem pertinet ad injustitiam. Unde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero, quam etiam ex parte vindictæ ejus quam appetit iratus manifestum est quod **ad eosdem pertinet ira ad quos justitia et injustitia**.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., ad 2, ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus quæ ratione carent, in quantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus iræ insurgere : —uno modo, ex sola imaginatione nuntiante læsionem ; et sic insurgit aliquis motus iræ etiam ad res irrationales et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum.— Alio modo, ex ratione nuntiante læsionem; et sic, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 3, circa fin., nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos : tum quia non dolent, quod maxime quærunt irati in eis quibus irascuntur ; tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., circa fin. lib., quædam metaphorica justitia et injustitia est hominis ad seipsum, in quantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem ; et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci ; proprie autem et per se non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

Ad tertium dicendum quod Philosophus in 2 Rhet., cap. 4, sub fin., assignat unam differentiam inter odium et iram, quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus, sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cujus ratio est quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicujus rei apprehenditur ut dissonans nostræ dispositioni ; et hoc potest esse vel in universali vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos læsit per suum actum ; actus autem omnes sunt singularium : et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

Articulus VIII

Utrum convenienter assignentur species iræ.

2-2, quæst. 157, art. 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, inconvenienter assignet tres species iræ, scilices *fel*, *maniam* et *furorem*. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens : principium enim motus iræ *fel* vocatur ; ira autem permanens dicitur *mania ; furor* autem est *ira observans tempus in vindictam*. Ergo non sunt diversæ species iræ.

2. Præterea, Tullius in 4 de Tusculanis Quæstionibus, parum ante med., dicit quod *excandescentia græce dicitur* θυμός, *et est ira modo nascens, et modo desistens*. Θυμός autem, secundum Damascenum, loco cit., est idem quod furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea, Gregorius, 21 Moral., cap. 4, circa med., ponit tres gradus iræ, scilicet *iram sine voce*, et *iram cum voce*, et *iram cum verbo expresso*, secundum illa tria quæ Dominus ponit Matth. 5, 22 : *Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur ira sine voce ; et postea subdit : *Qui dixerit fratri suo : Raca*, ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata ; et postea dicit : *Qui autem dixerit fratri suo : Fatue*, ubi expletur

Art. 7. — Nota diligenter et manda memoriæ distinctionem iræ ex imaginatione et ratione, et adverte quod cum scientificus sermo est de ira, intelligitur de ira ex ratione.

vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

— Sed contra est auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni (Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 21).

RESPONDEO dicendum, quod **tres species iræ quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum.** Quod quidem contingit *tripliciter : — uno* modo, ex facilitate ipsius motus; et talem iram vocat **fel**, quia cito accenditur ; — *alio* modo, ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet ; et hæc pertinet ad **maniam**, quæ a manendo dicitur; — *tertio*, ex parte ejus quod iratus appetit, scilicet vindictæ ; et hæc pertinet ad **furorem**, qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus, in 4 Ethic., cap. 5, quosdam irascentium vocat *acutos*, quia cito irascuntur; quosdam *amaros*, quia diu retinent iram ; quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt, nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram; et ideo nihil prohibet secundum ea species iræ assignari.

Ad secundum dicendum quod *excandescentia*, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut θυμός græce, quod latine *furor* dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum, et firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ.

QUÆSTIO XLVII

DE CAUSA EFFECTIVA IRÆ, ET DE REMEDIIS EJUS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causa effectiva iræ, et de remediis ejus ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur; 2° utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ; 3° de causa iræ ex parte irascentis ; 4° de causa iræ ex parte ejus contra quem aliquis irascitur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando nihil contra Deum facere potest; dicitur enim Job, 35, 6 : *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum* (1)? Dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud Psal. 105, 40 : *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Præterea, ira est appetitus vindictæ, ut jam supra definita est. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 2, post. med., *homines irascuntur præcipue contra eos qui despiciunt ea circa quæ ipsi maxime student : sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt; et simile est in aliis.* Sed despicere philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Præterea, *ille qui tacet contra contumeliantem magis ipsum ad iram provocat*, ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicujus provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, prope fin., quod *ira fit semper ex his quæ ad seipsum; inimicitia autem et sine his quæ ad ipsum : si enim putemus talem esse, odimus.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 46, art. 6, ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justi vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi præcessit injuria ; nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quæ ad eum pertinet qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod **motivum iræ alicujus semper sit aliquid contra ipsum factum.**

ART. 1. — Generaliter dixit, q. 46, art 1, iram causari ex concursu multarum passionum, utpote ex tristitia illata, et ex desiderio ac spe ulciscendi. Nunc autem particulariter disserit de proprio ejus motivo, sive de propria ipsius causa. Docet ibi quod proprium motivum iræ semper sit aliquid factum contra ipsum qui irascitur, et consideratum sub ea ratione qua est vilipensivum et despectivum : quia ira appetit vindictam de injuria facta, in quantum hæc vindicta videtur esse justa. — Nota quod in proœmio quæst. S. Thomas dixit considerandum esse de causa iræ, et de remediis ejus, et tamen disseruit de causis, non vero de remediis. Ad hoc est dicendum quod cum universa causa iræ sit persuasio illatæ injuriæ et parvipensionis, universale remedium est istam persuasionem ab animo tollere. Dicendum etiam quod passim per quæst. suggesserit diversa remedia, ut legenti pespicuum erit (Sylvius).

(1) Vulgata :... *eum.*

Ad primum ergo dicendum quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effective potest. Tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit : — primo quidem, in quantum eum in suis mandatis contemnit ; — secundo, in quantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri ; quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

Ad secundum dicendum quod irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam appetimus, in quantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad tertium dicendum quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum : et ideo cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos læsos.

Ad quartum dicendum quod tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram ; ipsa autem parvipensio quidam actus est.

Articulus II

Utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ.

Inf., art. 3 et 4, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, quod *injuriam passi, vel æstimantes pati, irascimur.* Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est iræ motivum.

2. Præterea, ejusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione ; et tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit Philosophus in 3 Ethic., cap. 8, circa med. Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea, Philosophus, in 2 Rhet., cap. 2, ponit multas alias causas iræ, puta *oblivionem exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendæ propriæ voluntatis.* Non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., loc. cit., quod *ira est appetitus cum tristitia punitionis, propter apparentem parvipensionem non convenienter factam.*

Respondeo dicendum quod **omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem.** Sunt enim *tres* species parvipensionis, ut dicitur in 2 Rhet., ibid., scilicet *despectus, epireasmus*, id est, impedimentum voluntatis implendæ, et *contumeliatio*, et ad hæc tria omnia motiva iræ reducuntur. Cujus ratio potest accipi duplex : — *prima* est quia ira appetit nocumentum alterius, in quantum habet rationem justi vindicativi ; et ideo in tantum quærit vindictam, in quantum videtur esse justa. Justa autem vindicta non fit nisi de eo quod est injuste factum ; et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti. Unde dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 3, prope fin., quod *si homines putaverint se ab eis qui læserunt, esse juste passos, non irascuntur : non enim fit ira ad justum.* Contingit autem *tripliciter* nocumentum alicui inferri, scilicet ex *ignorantia*, ex *passione* et ex *electione*. Tunc enim aliquis *maxime injustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 8. Et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus aliquos vel per ignorantiam vel ex passione nobis intulisse injuriam, vel non irascimur contra eos, vel multo minus. Agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione diminuit rationem injuriæ ; et est quodammodo provocativum misericordiæ et veniæ. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur ; et ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philos. dicit in 2 Rhet., cap. 3, circa med., quod *his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur : non enim propter parvipensionem videntur egisse.* — *Secunda ratio* est quia parvipensio excellentiæ hominis opponitur : quæ enim homines nullo modo putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur in 2 Rhet., cap. 2, parum a princ. Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus ; et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, in quantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum quod ex quacumque alia causa aliquis injuriam patiatur, quam ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriæ ; sed solus contemptus vel parvipensio rationem iræ auget : et ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum quod, licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, et irascitur contra ea quæ illi excellentiæ derogant.

Ad tertium dicendum quod omnes illæ causæ ad quamdam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim est parvipensionis evidens signum : ea enim quæ magna æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia. Qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non

propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus. Et ideo omnia talia, in quantum sunt signa contemptus, sunt provocativa iræ.

Articulus III

Utrum excellentia irascentis sit causa iræ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod excellentia alicujus non sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim Philosophus in 2 Rhet., cap. 2, circa med., quod *maxime aliqui irascuntur, cum tristantur, ut infirmi et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt*. Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

2. Præterea Philosophus dicit ibidem quod *tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod sit in eis debiliter; sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant*. Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur, quam excellentia.

3. Præterea, ea quæ ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines jucundos et bonæ spei esse. Sed Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 3, a med., quod *in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima homines non irascuntur*. Ergo excellentia non est causa iræ.

— Sed contra est quod Philosophus in eodem libro dicit, cap. 9, quod *homines propter excellentiam indignantur*.

Respondeo dicendum quod causa iræ in eo qui irascitur *dupliciter* accipi potest : — *uno* modo **secundum habitudinem ad motivum iræ; et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur**: est enim motivum iræ injusta parvipensio, ut dictum est art. præc. Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, injustius parvipenditur in hoc in quo excellit; et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur : puta si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis. — *Alio modo* potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, **ex parte dispositionis quæ in eo relinquitur ex tali motivo**. Manifestum est autem quod nihil movet ad iram nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quæ ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia, quia homines defectibus subjacentes facilius læduntur. **Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi vel in aliis defectibus, facilius irascuntur**, quia facilius contristantur.

Et per hoc patet responsio *ad primum*.

Ad secundum dicendum quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam jacturam pati, et ideo non contristatur; et ex hac parte minus irascitur; sed ex alia parte, in quantum indignius despicitur, habet majorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non invideri, vel subsannari (1) propter despectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud hujusmodi.

Ad tertium dicendum quod omnia illa impediunt iram, in quantum impediunt tristitiam ; sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

Articulus IV

Utrum defectus alicujus sit causa ut contra eum facilius irascamur.

Ad quartum sit proceditur. 1. Videtur quod defectus alicujus non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Philosophus in 2 Rhet., cap. 3, parum a princ., quod *his qui confitentur et pœnitent, et humiliantur, non irascimur sed magis ad eos mitescimus : unde et canes non mordent eos qui resident*. Sed hoc pertinet ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicujus est causa ut minus irascamur.

2. Præterea, nullus est major defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea, nullus æstimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur ; unde dicitur in Psal. 54, 13 : *Si inimicus meus malet dixisset mihi, sustinuissem utique*. Ergo defectus alicujus non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 2, a princ., quod *dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat ; et principans contra subditum*.

Respondeo dicendum quod, sicut jam supra dictum est, art. 2 et 3 præc., indigna despectio est maxime provocativa iræ. **Defectus igitur vel parvitas ejus contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ, in quantum auget indignam despectionem**. Sicut enim quanto aliquis est major, tanto indignius despicitur, ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit ; et ideo nobiles irascuntur, si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis. — **Si vero parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram**. Et hoc modo illi qui

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Patav. — Al., *rideri vel subsannari ;* — item, *videri vel sublimari*.

pœnitent de injuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur, et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Proverb. 15, 1 : *Responsio mollis frangit iram* ; in quantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio *ad primum*.

Ad secundum dicendum quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira : — una quia non possunt dolere et sentire ; quod maxime quærunt irati in his quibus irascuntur ; — alio modo, quia jam videntur ad ultimum malorum pervenisse : unde etiam ad quoscumque graviter læsos cessat ira, in quantum eorum malum excedit mensuram justæ retributionis.

Ad tertium dicendum quod etiam despectio quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna ; et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant vel nocendo, vel non juvando, sicut et contra minores.

QUÆSTIO XLVIII

DE EFFECTIBUS IRÆ. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de effectibus iræ ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum ira causet delectationem ; 2° utrum maxime causet fervorem in corde ; 3° utrum maxime impediat rationis usum ; 4° utrum causet taciturnitatem.

Articulus primus

Utrum ira causet delectationem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia, quia, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 6, parum a med., *omnis qui facit aliquid propter iram, facit tristatus*. Ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4 Eth., cap. 5, circa med., quod *punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens ;* ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione. Punitio autem excludit iram. Ergo adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi conjunctus (1).

3. Præterea, nullus effectus impedit causam suam, cum sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in 2 Rhet., cap. 3, circa med. Ergo delectatio non est effectus iræ.

— Sed contra est quod Philosophus in eodem libro, cap. 2, parum a princ., inducit proverbium, quod *ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 14, delectationes, maxime sensibiles et corporales, sunt medicinæ quædam contra tristitiam ; et ideo quanto per delectationem contra majorem tristitiam vel anxietatem remedium præstatur, tanto delectatio magis percipitur : sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis, quæst. 47, art. 1, quod motus iræ insurgit ex aliqua illata injuria contristante, cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam. Et ideo **ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, et tanto major, quanto major fuit tristitia**. Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam ; et per hoc quietat motum iræ. Sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens dupliciter : — uno modo per spem, quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est, quæst. 46, art. 1 ; — alio modo secundum continuam cogitationem : unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiscit ; propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur ; tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, et per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum quod non de eodem iratus tristatur et gaudet ; sed tristatur de illata injuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit de delectatione quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum quod delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia, et per consequens impediunt iram ; sed delectatio de vindicta consequitur ipsam iram.

Articulus II

Utrum ira maxime causet fervorem in corde.

Verit. quæst. 26, art. 1, c. fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fervor non sit maxime effectus iræ. Fervor enim, sicut supra dictum est, quæst. 37, art. 2, pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est, quæst. 27, art. 4, principium est et causa omnium

(1) Ita cod. Alcan. et editi passim. — Al., *effectus delectatio conjunctus iræ ;* — item, *effectus delectationis conjunctus.*

passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Præterea, illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur: dicit enim Philosophus, in 2 Rhet., cap. 3, post med., quod *tempus quietat iram*. Ergo ira non proprie causat fervorem.

3. Præterea, fervor additus fervori augmentat fervorem. Sed *major ira superveniens facit iram mitescere*, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., ibid. Ergo ira non causat fervorem.

— Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, quod *ira est fervor ejus qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. 44, art. 1, corporalis transmutatio quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit præsens: unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente: et ideo appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ; et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu iræ. Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter **fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor**, quod est instrumentum passionum animæ. Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 30, ante med.: *Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.*

Ad primum ergo dicendum quod *amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia*, ut Augustinus dicit in 10 de Trin., cap. ult., circa fin. Et ideo, quando homo patitur detrimentum amatæ excellentiæ propter injuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventius cor movetur ad removendum impedimentum rei amatæ, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate: est enim in bonum amatum; et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis; propter quod sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quod *cogit amare jecur*, in quo fit quædam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii: unde assimilatur calori ignis et choleræ. Et propter hoc Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, quod *procedit ex evaporatione fellis, et fellea nominatur*.

Ad secundum dicendum quod omne illud cujus causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur: quæ enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ, et ideo causa iræ per tempus diminuitur paulatim, quousque tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primo sentitur; et paulatim diminuitur ejus æstimatio, secundum quod magis receditur a præsenti sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Unde Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 5, non procul a princ., quod *si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiæ oblivionem facere;* sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiæ, et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi furori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia, ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit.

Ad tertium dicendum quod omnis virtus divisa in plures partes diminuitur: et ideo quando aliquis iratus alicui irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; et præcipue si ad secundum fuerit major ira. Nam injuria quæ excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundæ injuriæ, quæ æstimatur major, esse parva vel nulla.

ARTICULUS III

Utrum ira maxime impediat rationis usum.

Inf., art. 4, corp.; et 2-2, quæst. 41, art. 2, ad 3; et quæst. 157, art. 4, corp.; et Mal. quæst. 12, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1 Videtur quod ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 6, circa princ. Ergo ira non impedit rationem.

2 Præterea, quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit in 7 Ethic., loc. cit., quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus*. Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quæ est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Præterea, judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii, quia *contraria juxta se posita*

magis elucescunt. Sed ex hoc etiam crescit ira: dicit enim Philosophus in 2 Rhet., cap. 2, post med., quod *magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati, si dehonorentur*, et sic de aliis. Ergo ex eodem ira crescit, et judicium rationis adjuvatur. Non ergo ira impedit judicium rationis.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 30, parum a princ., quod *ira intelligentiæ lucem substrahit, cum mentem permovendo confundit.*

Respondeo dicendum quod mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, **necesse est quod perturbationes corporales etiam judicium rationis impediant**, sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem, artic. præc., quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde **ira inter cæteras passiones manifestius impedit judicium rationis**, secundum illud Psalm. 30, 10: *Conturbatus est in ira oculus meus.*

Ad primum ergo dicendum quod a ratione est principium iræ quantum ad modum appetitivum, qui est formalis in ira; sed perfectum judicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis; quæ est materialis in ira; et quantum ad hoc, impedit judicium rationis.

Ad secundum dicendum quod iracundus dicitur esse *manifestus*, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat, sed quia manifeste operatur, non quærens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias: partim vero est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. Unde et de magnanimo Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, a med., quod est *manifestus oditor et amator, et manifeste dicit et operatur.* Concupiscentia autem dicitur esse *latens* et *insidiosa*, quia ut plurimum delectabilia quæ concupiscuntur habent turpitudinem quamdam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quæ sunt virilitatis et excellentiæ, cujusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est quæst. 46, art. 4, motus iræ a ratione incipit; et ideo secundum idem appositio contrarii ad contrarium adjuvat judicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicujus detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum, et ideo causat majorem tristitiam: sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant majorem delectationem; et secundum augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur et ira.

Articulus IV

Utrum ira maxime causet taciturnitatem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per incrementum iræ usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus iræ quos Dominus assignat Matth. 5, 22, dicens: *Qui irascitur fratri..., et qui* (1) *dixerit fratri suo: Raca..., et qui* (2) *dixerit fratri suo: Fatue.* Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata; unde dicitur Proverb. 25, 28: *Sicut urbs patens, et absque murorum ambitu; ita vir qui non potest cohibere in loquendo* (3) *spiritum suum.* Sed ira maxime impedit judicium rationis, ut dictum est art. præc. Ergo facit maxime profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

3. Præterea, Matth. 12, 34, dicitur: *Ex abundantia cordis os loquitur.* Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est artic. 2 hujus quæst. Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 30, circa med., quod *ira per silentium clausa intra mentem vehementius æstuat.*

Respondeo dicendum quod ira, sicut jam dictum est art. præc., ad 1, **et cum ratione est, et impedit rationem; et ex utraque parte potest taciturnitatem causare.** — Ex parte quidem rationis, quando judicium rationis in tantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius, in 5 Moral., loc. sup. cit., dicit: *Aliquando ira, perturbato animo, quasi ex judicio silentium inducit.* — Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est art. 2 huj. quæst., perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, et maxime usque ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in lingua: unde, sicut dictum est art. 2 hujus quæst., *lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi.* Potest ergo esse tanta perturbatio iræ quod

---

Art. 4. — Vera lectio tituli, ut patet ex proœmio, est: « Utrum ira causet taciturnitatem ».

(1) Vulgata: ... *qui autem dixerit...*

(2) Vulgata: ... *qui autem dixerit...*

(3) Vulgata: .. *qui non potest in loquendo cohibere, etc.*

omnino impediatur lingua ab usu loquendi, et tunc sequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum quod augmentum ræ quandoque est usque ad impediendam rationem a cohibitione linguæ ; quandoque autem ultra procedit, usque ad impediendum motum linguæ et aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum: et tunc causatur taciturnitas et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc sex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

De Habitibus

QUÆSTIO XLIX

DE HABITIBUS IN GENERALI, QUOAD EORUM SUBSTANTIAM. — *In quatuor articulos divisa.*

Post actus et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum; et primo de principiis intrinsecis; — secundo de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est, quæst. 77, nunc restat de *habitibus* considerandum.

Et primo quidem in generali; secundo vero de virtutibus et vitiis, et hujusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali quatuor consideranda sunt : 1° quidem de ipsa substantia habituum; 2° de subjecto eorum; 3° de causa generationis, augmenti et corruptionis ipsorum; 4° de distinctione ipsorum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum habitus sit qualitas ; 2° utrum sit determinata species qualitatis ; 3° utrum habitus importet ordinem ad actum ; 4° de necessitate habitus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum habitus sit qualitas.

1 Sent., dist. 3, quæst. 5, ad 5, et 2, dist. 22, art. 1 et 2, quæst. 1, corp.; et Verit. quæst. 20, art. 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 73, quod hoc nomen *habitus* dictum est ab hoc verbo *habere.* Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed et ad alia genera: dicimur enim habere quantitatem et pecuniam, et alia hujusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea, habitus ponitur unum prædicamentum, ut patet in lib. Præd., cap. *Habere.* Sed unum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea, omnis habitus est dispositio, ut dicitur in Prædicam., cap. *de Qualit.* Sed *dispositio est ordo habentis partes*, ut dicitur in 5 Metaph., text. 24. Hoc autem pertinet ad prædicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in Prædicam., loc. cit., quod *habitus est qualitas de difficili mobilis.*

RESPONDEO dicendum quod hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum ; a quo quidem nomen *habitus dupliciter* derivatur : — *uno* quidem modo secundum quod homo vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere ; — *alio* modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud.

Circa primum considerandum est quod *habere*, secundum quod dicitur respectu cujuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter Postprædicamenta *habere* ponit, quæ scilicet diversa rerum genera

---

QUÆSTIO 49. — Omnia quæ possunt prædicari (id est, dici) de rebus, distribuuntur in quasdam classes seu universalissima genera, *Prædicamenta* seu *Categoriæ* dicta, a verbis κατηγορεύω et *prædico.* Aristoteles, in lib. *de Categoriis*, decem enumeravit quæ sic etiam a S. Bonaventura recensentur in p. 2, c. 4, Breviloq.: « Decem sunt prædicamenta, scilicet *substantia, quantitas, relatio, qualitas, actio, passio, ubi, quando, situs et habitus* ».

Omnia quæ in rerum natura occurrunt, aut habent esse *in se* ut homo; aut *in alio*, ut calor, virtus, etc. — Illud quod habet esse in se *substantia* vocatur, unde categoriarum series a *substantia* orditur. Illud vero quod *in alio*, nomen *accidentis* accepit ; et reliquæ novem categoriæ accidentia esse oportet, quia omnis res est, aut substantia, aut accidens. Quapropter, si primæ categoriæ seu substantiæ proprium est esse in se, et non in alio ; cæteræ novem categoriæ habent esse in alio tanquam in subjecto. Proinde etiam, subjectum cui reliquæ novem categoriæ insunt, nonnisi *substantiam* esse oportet. Sed novem istæ categoriæ diversæ sunt, in quantum diversi sunt modi quibus accidens substantiæ inhæret.

Inter novem ista posteriora prædicamenta, reperitur *qualitas*, quæ in corp. art. 2 definitur : « accidens quod substantiam disponit sive modificat », id est, accidens quod specialem essendi modum *per se* in substantiam inducit : v. g., scientia, virtus, color sunt qualitates. — Quum autem substantia quatuor modis qualificari potest, quadruplex est qualitas : 1° habitus et dispositio ; 2° potentia et impotentia; 3° passio et patibilis qualitas; 4° forma et figura. — De *habitu* ut est species qualitatis hic agitur et definitur in art. 1 : « dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud ». — Ut patet ex dictis art. 1, *habitus*, species qualitatis, diversus est ab *habitu* qui est ipse unum ex prædicamentis, et definitur : « accidens resultans in rebus ex circumpositione vestium et armorum ».

Hæc sufficiant ad intelligentiam istius quæstionis. Qui ampliorem de Categoriis notitiam habere cupit, philosophiæ auctores adeat, et præcipue Goudin et Sanseverino.

consequuntur, sicut sunt *opposita*, et *prius*, et *posterius*, et alia hujusmodi. Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio, quod *quædam* sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur, sicut inter subjectum et qualitatem vel quantitatem nihil est medium; *quædam* vero sunt in quibus non est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum; *quædam* vero sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel regens, et aliud ornatum aut rectum. Unde Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 25, quod *habitus dicitur tanquam actio quædam habentis et habiti;* sicut est in illis quæ circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur *prædicamentum habitus;* de quo dicit Philosophus in 5 Metaph., ibid., quod *inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius.*

Si autum sumatur *habere* prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est; de qua Philosophus in 5 Metaph., loc. sup. cit., dicit quod **habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud**, ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu : unde **dicendum est quod habitus est qualitas**.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de *habere* communiter sumpto : sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de habitu secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur: sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes; sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit: scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem; in quo, ut Simplicius dicit in Comment. Prædicamentorum, in cap. *de Qual.*, comprehendit omnes dispositiones; corporales quidem in eo quod dicit *secundum locum;* et hoc pertinet ad prædicamentum *situs*, qui est ordo partium in loco; quod autem dicit *secundum potentiam*, includit illas dispositiones quæ sunt in præparatione et idoneitate, nondum perfecte, sicut scientia et virtus inchoata; quod autem dicit *secundum speciem*, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur *habitus*, sicut scientia et virtus complete.

ARTICULUS II

Utrum habitus sit determinata species qualitatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis, quia, ut dictum est art. præc., habitus, secundum quod est qualitas, dicitur *dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum.* Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem : nam et secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter secundum calorem et frigus, et secundum omnia hujusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea, Philosophus in Prædicamentis, cap. *de Qual.*, caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut ægritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea, difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis; sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis; sed *oportet differentiam per se advenire generi*, ut Philosophus dicit in 7 Metaph., text. 42 et seq. Ergo cum habitus dicatur esse *qualitas difficile mobilis*, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in Prædicamentis, cap. *de Qual.*, quod *una species qualitatis est habitus et dispositio.*

RESPONDEO dicendum quod Philosophus in Prædicamentis, cap. *de Qual.*, ponit inter quatuor species qualitatis *primam dispositionem et habitum.* Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius in Commentar. Prædicament., ibidem, dicens quod qualitatum *quædam* sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, et semper; *quædam* autem sunt adventitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur, et possunt amitti. Et hæ quidem quæ sunt adventitiæ, sunt habitus et dispositiones, secundum *facile* et *difficile amissibile* differentes. Naturalium autem qualitatum *quædam* sunt secundum id quod aliquid est in potentia; et sic est secunda species qualitatis; *quædam* vero, secundum id quod aliquid est in actu, et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem : si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundum vero superficiem est quarta species qualitatis : sicut *figura et forma*, quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim multæ figuræ et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiæ, et multæ dispositiones non adventitiæ, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo, et hujusmodi; et propter hoc non convenit ordini specierum :

semper enim quod naturalius est, prius est. — Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Proprie enim qualitas importat quamdam modum substantiæ; modus autem est, ut dicit Augustinus, 4 super Genes. ad litt., cap. 3, in med., *quam mensura præfigit:* unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ; ita id secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philosophum, in 5 Metaph., text. 19. Modus autem sive determinatio subjecti secundum esse accidentale potest accipi *vel* in ordine ad ipsam naturam subjecti; *vel* secundum actionem et passionem quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia et forma; *vel* secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subjecti secundum quantitatem, sic est *quarta* species qualitatis. Et quia quantitas secundum sui rationem est sine moto, et sine ratione boni et mali, ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male dispositum, nec cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subjecti secundum actionem et passionem, attenditur in *secunda* vel *tertia* specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum, non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passiones non habent rationem finis. Bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subjecti in ordine ad naturam rei pertinet ad *primam* speciem qualitatis, quæ est *habitus* et *dispositio*. Dicit enim Philosophus in 7 Phys., text. 17, ac deinceps, loquens de habitibus animæ et corporis, quod sunt *dispositiones quædam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam.* Et quia *ipsa forma et natura rei est finis, et cujus causa fit aliquid*, ut dicitur in 2 Physic., text. 23, ideo in prima specie consideratur et *bonum* et *malum*, et etiam *facile* et *difficile mobile*, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in 5 Metaph., text. 25, Philosophus definit habitum, quod est *dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male:* et in 2 Ethic., cap. 4, sive 5, parum a princ., dicit quod *habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male*. Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. **Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.**

Ad primum ergo dicendum quod dispositio ordinem quemdam importat, ut dictum est art. præc., ad 3: unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem nisi in ordine ad aliquid; et si addatur *bene* vel *male*, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsæ figuræ et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturæ rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur a Philosopho in prima specie qualitatis.

Unde patet solutio *ad secundum*, licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit in Comment. Prædicamentorum, cap. *de Qualit.*

Ad tertium dicendum quod ista differentia *difficile mobile* non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur: — uno modo secundum quod est genus habitus, nam in 5 Metaph., text. 25, *dispositio* ponitur in definitione habitus. — Alio modo secundum quod est aliquid contra habitum divisum; et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum dupliciter: *uno modo* sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet *dispositio* dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur; *habitus* autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur, et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. *Alio modo* possunt distingui, sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur *dispositiones* illæ qualitates primæ speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut ægritudo et sanitas; *habitus* vero dicantur illæ qualitates quæ secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiæ et virtutes; et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad hujus distinctionis probationem, inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quæ secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, *habitus* dicuntur; et e converso est de qualitatibus quæ secundum suam rationem sunt difficile mobiles: nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen *habitus* diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen *dispositionis*. Nec impeditur quin secundum hoc *facile* et *difficile mobile* sint

specificæ differentiæ, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis: nam istæ differentiæ, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum, sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco substantialium, in quantum per eas designantur principia essentialia.

Articulus III

Utrum habitus importet ordinem ad actum.

Inf., art. 4, corp., et quæst. 50, art. 1, ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. *Unumquodque enim agit secundum quod est actu.* Sed Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 8, quod *cum aliquis fit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere.* Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi. Sed *esse principium actionis* ponitur in definitione potentiæ, ut patet in 5 Met., text. 17. Ergo esse principium actus per se convenit potentiæ. Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia, et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.

3. Præterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non est ergo de ratione habitus quod sit principium actus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 21, paulo a princ., quod *habitus est quo aliquid agitur, cum opus est;* et Commentator dicit in 3 de Anima, comment. 18, quod *habitus est quo quis agit cum voluerit.*

Respondeo dicendum quod habere ordinem ad actum potest competere habitui — et secundum rationem habitus, — et secundum rationem subjecti in quo est habitus.

Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum: est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde **habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, in quantum est finis naturæ, vel perducens ad finem.** Unde et in 5 Metaph., text. 25, dicitur in definitione habitus quod *est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se*, id est, secundum suam naturam, *aut ad aliud*, id est, in ordine ad finem. — Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum, quia, ut dictum est art. præc., habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiæ est ut sit principium actus. Unde **omnis habitus qui est alicujus potentiæ ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.**

Ad primum ergo dicendum quod habitus est actus quidam, in quantum est qualitas; et secundum hoc potest esse principium operationis; sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur *actus primus*, et operatio *actus secundus*, ut patet in 2 de Anima, text. 5.

Ad secundum dicendum quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad tertium dicendum quod sanitas dicitur *habitus* vel *habitualis dispositio* in ordine ad naturam, sicut dictum est in corp. art.: in quantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde philosophus dicit in 10 de Historia anmalium, cap. 1, circ. princ., quod *homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani;* et est simile in aliis.

Articulus IV

Utrum sit necessarium esse habitum.

Ver. quæst. 20, art. 2, corp.; et Ver. quæst. 1, art. 1, corp., et ad 2, et 13, et quæst. 2, art. 2, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est art. 2 hujus quæst. Sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur: nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Præterea, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actus sufficienter: nam et potentiæ naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Præterea, sicut potentia se habet ad bonum et ad malum, ita et habitus: et sicut potentia non

semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

— Sed contra est quod *habitus sunt perfectiones quædam*, ut dicitur in 7 Phys., text. 17. Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis : ergo necessarium fuit habitus esse.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 et 3 hujus quæst., habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, et operationem vel finem ejus, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur (1). Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, *tria* requiruntur : — *primo* quidem ut id quod disponitur sit alterum ab eo ad quod disponitur, et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde, si aliquid sit cujus natura non sit composita ex potentia et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum, ibi **habitus vel dispositio locum non habet**, sicut patet **in Deo**. — *Secundo* requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde, si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde, si corpus cœleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in 1 dictum est, quæst. 66, art. 2, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam aut etiam ad operationem, quia natura cœlestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. — *Tertio* requiritur quod plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt ; ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus *dispositiones* vel *habitus*, sed *simplices qualitates*. Dicimus autem *dispositiones* vel *habitus*, sanitatem, pulchritudinem, et alia hujusmodi, quæ important quamdam commensurationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 24 et 25, quod *habitus est dispositio ;* et dispositio est *ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem*, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., ad 3.

Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Romana. — Nicolaius, *ad hunc.* — Edit. Patav., *ad alterum disponitur.* — Al. item, *secundum quem.* — Cod. Tarrac., *secundum quam aliquid ad hoc disponitur.* — Vide infra, quæst. 50, art. 3, in corp.

Ad primum ergo dicendum quod per formam perficitur natura rei, sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione ; ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ est vel finis vel via in finem. Et, siquidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam. Si autem sit talis forma quæ possit diversimode operari, sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum quod potentia quandoque se habet ad multa, et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quæ non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est in corp. art. ; et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatæ ad unum.

Ad tertium dicendum quod non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra patebit, quæst. 54, art. 3, eadem autem potentia se habet ad bonum vel malum ; et ideo necessarii sunt habitus, ut potentiæ determinentur ad bonum.

QUÆSTIO L

DE SUBJECTO HABITUUM. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de subjecto habituum ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum in

QUÆST. 50. — Quia habitus finis est habituationis, et habituari assuescere quoddam est ; ideo ubi non invenitur consuetudo aut aliquid majus, ibi non invenitur proprie habitus. Propter quod existentibus duobus principiis, scilicet natura et voluntate, ubi est pure natura, nihil est habitus proprie : si enim lapis infinities projiciatur sursum, non habituabitur ad motum sursum. Ubi autem est ipsa voluntas, ibi est perfecte habitus, unde et de ratione habitus videtur voluntarium, ut in art. 3 Auctor dicit, et in 3 de Anima, Averroes dicit quod habitus est quo quis operatur cum vult. In intermediis autem, quanto aliquid magis participat aliquid rationis, tanto magis participat habitum. Et hinc provenit 1° quod habitus ad operationem sunt principaliter in anima, id est, in ipsius virtutibus animæ, et secundario in organis corporeis, quoniam illæ quidem principaliter, hæc autem secundario rationalem motum sapiunt, et propter hoc habituati ad delectationes carnales, loquacitatis, ludi, blasphemiæ, etc., volentes abstinere, quasi non possunt, corpore jam assueto ad talem appetitus sequelam. Provenit 2° quod licet in membris corporeis et parte vegetativa absolute nullus sit habitus ; in eisdem tamen pro quanto et quomodo obedientia sunt rationis imperio, habitus sunt secundario, sicut et assuefactiones, ut in princ. corp. art. 1 dicitur, ut patet in musicis et artificibus Quomodo autem obediant, supra dictum est in quæst. de imperio. Provenit 3° quod in animalibus brutis pro quanto aliquid participant obedientiæ, capacia sunt habituum (Cajetanus).

Duo sunt subjecta habituum : 1 *Remotum*, quod est ipsum suppositum habitu præditum ; et quantum ad hoc, quatuor sunt de quibus quæri potest an sint subjecta habituum, scilicet : Deus, angelus, homo, brutum. 2 *Proximum*, quod est vel potentia, vel pars ea suppositi cui habitus immediate

corpore sit aliquis habitus; 2° utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam vel secundum suam potentiam; 3° utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus; 4° utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus; 5° utrum in voluntate sit aliquis habitus; 6° utrum in substantiis separatis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in corpore sit aliquis habitus.

Ad primum sic proceditur, 1. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in 3 de Anima, comment. 18, *habitus est quo quis agit cum voluerit*. Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Præterea, omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles. Sed habitus est qualitas difficile mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea, omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quæ dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

— Sed contra est quod Philosophus, in Prædicamentis, cap. *de Qual.*, sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, *habitum* nominari dicit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, 3 et 4, habitus est quædam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem. — **Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto.** Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quæ sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum. Dictum est autem, quæst. præc., art. 4, quod habitualis dispositio requiritur ubi subjectum est in potentia ad multa. — **Operationes vero quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus**: unde *ex similibus actibus similes habitus causantur*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore vero possunt esse secundario, in quantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animæ. — **Si vero loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subjectum ad formam**; et hoc modo sanitas et pulchritudo, et hujusmodi, *habituales dispositiones* dicuntur; non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causæ eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt.

Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primæ speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in Comm. præd., in cap. *de Qual.*, sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam; et quod Aristot. inducit in Præd. de sanitate et ægritudine, non inducit quasi pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli: ut sit sensus quod, sicut ægritudo et sanitas possunt esse facile vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur *habitus* et *dispositio*. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristot., tum quia eodem modo loquendi utitur amplificando de sanitate, et ægritudine, et de virtute, et de scientia; tum quia in 7 Phys., text. 17, ponit expresse inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de habitu secundum quod est dispositio ad operationem; et de actibus corporis qui sunt a natura, non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum; possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad tale subjectum, quia scilicet tali subjecto durante, amoveri non possunt, vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones. Sed qualitates animæ sunt simpliciter difficile mobiles propter immobilitatem subjecti. Et ideo non dicit quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est *ut habitus*, sicut in Græco habetur. Qualitates autem animæ dicuntur simpliciter *habitus*.

Ad tertium dicendum quod dispositiones corporales quæ sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitatibus tertiæ speciei in hoc quod qualitates tertiæ speciei sunt ut *in fieri* et ut in motu, unde dicuntur *passiones* vel *passibiles qualitates*; quando autem jam pervenerint ad perfectum quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius in Comm. Præd., cap. *de Qual.*, quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima; Aristot. autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit (sicut Simplicius ibidem refert) quod *passio* vel *passibilis*

inhæret; et quantum ad hoc, decem sunt de quibus potest dubitari: corpus et ejus membra, potentia vegetativa, potentiæ loco motivæ, sensus externi, sensus interni ad quos spectat phantasia, appetitus sensitivus, appetitus intellectivus seu voluntas, intellectus, memoria essentia animæ. De quibus omnibus responsio est in hac quæst. (Sylvius).

ART. 1. — Ad 3 arg., nota quod alteratio quæ hic dicitur in tertia specie qualitatis, non est nisi passio et passibilis qualitas. Vide not. in proœm. quæst. præced.

qualitas, et *dispositio*, et *habitus* differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit, tunc est *passio*, si sit cito transiens, vel *passibilis qualitas*, si sit manens. Quando autem jam ad hoc perducitur quod potest etiam alterum calefacere, tunc est *dispositio*. Si autem ulterius in tantum confirmetur, quod sit difficile mobilis, tunc erit *habitus*: ut sic *dispositio* sit quædam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, *habitus* autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formæ, sed ex diversa participatione ipsius subjecti; et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut supra dictum est, quæst. 49, art. 2, ad 1, commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum convenientiam ad naturam, habet rationem *dispositionis*: et ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt *calidum*, *frigidum*, *humidum* et *siccum*, fit ex consequenti alteratio secundum ægritudinem et sanitatem. Primo autem et per se non est alteratio secundum hujusmodi habitus et dispositiones.

Articulus II

Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

1 Sent., dist. 26, art. 3, ad 4 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est quæst. 49, art. 3. Sed natura magis attenditur secundum essentiam animæ quam secundum potentias, quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis, et forma ejus. Ergo habitus sunt in anima secundum ejus essentiam, et non secundum potentiam.

2. Præterea, accidentis non est accidens, habitus autem est quoddam accidens. Sed potentiæ animæ sunt de genere accidentium, ut in primo dictum est, quæst. 77, art. 1. Ergo habitus non est in anima ratione suæ potentiæ.

3. Præterea, subjectum est prius eo quod est in subjecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quæ pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

— Sed contra est quod Philosophus, in 1 Ethic., cap. ult., ponit diversos habitus in diversis partibus animæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 49, art. 2 et 3, habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam vel ad operationem.

Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completiva humanæ naturæ. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. — **Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps** (secundum illud 2 Pet. 1, 4: *Ut simus consortes naturæ divinæ* (1)), **sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam**, ut infra dicetur, quæst. 110, art. 4.

Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, in quantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est, quæst. 49, art. 4. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo **secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias.**

Ad primum ergo dicendum quod essentia animæ pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum, secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius; et sic dicitur unum accidens esse subjectum alterius, ut superficies est subjectum coloris; et hoc modo potest potentia esse subjectum habitus.

Ad tertium dicendum quod habitus præmittitur potentiæ, secundum quod importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus, cujus potentia est subjectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem: unde est posterior potentia. — Vel potest dici quod habitus præponitur potentiæ, sicut completum incompleto, et actus potentiæ: actus enim naturaliter est prior, quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur in 7 et 9 Metaph., text. 13, ac deinceps, ut et lib. 7, text. 17.

(1) Vulgata: *Ut efficiamini divinæ consortes naturæ.*

Articulus III

Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.

3 Sent., dist. 23, quæst. 1, art. 1, corp., et dist. 33, quæst. 2, art. 4 ; et Verit. quæst. 1, art. 1, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in potentiis sensitivæ partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivæ partis aliquis habitus debet poni.

2. Præterea, sensitivæ partes sunt communes nobis et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3. Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Præterea, habitus animæ sunt scientiæ et virtutes ; et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquæ scientiæ, cum scientia sit universalium, quæ vires sensitivæ apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 10, in princ., quod *aliquæ virtutes*, scilicet temperantia et fortitudo, *sunt irrationabilium partium.*

Respondeo dicendum quod vires sensitivæ *dupliciter* possunt considerari : *uno* modo secundum quod operantur ex instinctu naturæ ; *alio* modo secundum quod operantur ex imperio rationis. — **Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum,** sicut et natura ; et ideo, **sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturæ operantur. — Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt ; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.**

Ad primum ergo dicendum quod vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus ; sed vires sensitivæ natæ sunt obedire imperio rationis, et ideo in eis esse possunt aliqui habitus : nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo *rationales* dicuntur, ut in 1 Ethic., cap. ult., dicitur.

Ad secundum dicendum quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis ; sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ ; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes ; sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 36, non longe a princ., quod *videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu ; quod cum in earum consuetudinem vertitur, domitæ et mansuetæ vocantur.* Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum quod *appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali*, ut dicitur in 3 de Anima, text. 57 ; sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis, cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus secundum quos homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde etiam Philosophus dicit, cap. 2 de Memoria et Reminisc., a med., quod *consuetudo multum operatur ad bene memorandum*, quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ exteriores, ut visus et auditus, et hujusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum ; sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos : sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

Articulus IV

Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Inf., quæst. 51, art. 3, corp., et quæst. 53, art. 3, corp., et quæst. 56, art. 5, et quæst. 67, art. 2, corp. ; et Ver. quæst. 20, art. 2, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim ope-

---

Art. 4. — Ne confundas rationem habitus qui est in intellectu, et habitus scientifici. Propterea quæ in hoc art. et seq. dicuntur, scilicet quod species intelligibiles sunt habitus intellectus, præcipiti sententia teneas scientiæ habitum esse species intelligibiles ordinatas : hoc enim hinc non habes, nisi secundum *sophisma consequentis* ab habitu ad talem habitum descendendo. Ad hoc enim quod in intellectu et nostro et angelico sint habitus, sat fuit monstrare quod sunt in eis species intelligibiles, quoniam sunt vere habitus, determinantes potentiam intellectus ad singula intelligibilia. Utrum autem præter species sit alius aliquis habitus, non dicitur hic, sed cum de singulis tractabitur, determinabitur (Cajetanus).

rationibus conformantur. ut dictum est art. 2 hujus quæst. Sed operationes hominis sunt communes animæ et corpori, ut dicitur in 1 de Anima, text. 64 et seq. Ergo et habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in 3 de Anima, text. 6. Ergo intellectus non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum; quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu, sed solum in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in conjuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

3. Præterea, habitus est *dispositio secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid*, ut dicitur in 5 Metaph., text. 25. Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione: unde etiam in 2 de Anima, text, 94, dicitur quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus, sed in aliqua potentia quæ est actus alicujus partis corporis.

— Sed contra est quod Philosophus, in 6 Ethic., cap. 2, 3 et 10, ponit *scientiam*, et *sapientiam*, et *intellectum*, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animæ.

RESPONDEO dicendum quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur: unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde, si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subjecto; sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis. — Sed ista positio primo quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quod vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult. Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit in 3 de Anima, text. 8 et 18, quod *intellectus possibilis, cum sic fiant singula*, id est, cum reducantur in actum singulorum per species intelligibiles, *tunc fit secundum actum*, eo modo quo sciens dicitur esse in actu; quod quidem accidit cum aliquis potest operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter ut ante *addiscere* aut *invenire*. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiæ, quo potest considerare etiam cum non considerat. — Secundo etiam hæc positio est contra rei veritatem. Sicut enim ejus est potentia cujus est operatio, ita etiam ejus est habitus cujus est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et **habitus quo consideratur est proprie in ipso intellectu.**

Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in Comment. Prædicam., cap. *de Qualit.*, quod quia *omnis operatio hominis est quodammodo conjuncti*, ut Philosophus dicit in 1 de Anima, text. 64 et seq., ideo nullus habitus est animæ tantum, sed conjuncti; et ex hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat. Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad objectum. Unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quæ est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam, sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in 1 de Anima, text. 66. Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 3 et 39. Unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ et corpori. Et ideo dicendum est quod intellectus possibilis est subjectum habitus. Illi enim competit esse subjectum habitus quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subjectum habituum intellectualium.

Ad secundum dicendum quod, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiæ corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum.

Ad tertium dicendum quod, quia vires apprehensivæ interius præparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum; et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus; principaliter autem est in intellectu possibili.

ARTICULUS V

Utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sup., quæst. 49, art. 4; et 2, Sent., dist. 27, art. 1, ad 2; et 3, dist. 23, quæst. 1, art. 1, corp., et dist. 27, quæst. 2, art. 3, ad 5; et Ver. quæst. 1, art. 1, corp., et art. 2, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1. Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Præterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatæ. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum a ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

— Sed contra est quod justitia est habitus quidam. Sed justitia est in voluntate : est enim *justitia habitus quidam secundum quem aliqui volunt et operantur justa*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, in princ. Ergo voluntas est subjectum alicujus habitus.

RESPONDEO dicendum quod omnis potentia quæ diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari : et ideo **oportet in voluntate aliquem habitum ponere quo bene disponatur ad suum actum.** Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est *quo quis utitur, cum voluerit*, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in intellectu est aliqua species quæ est similitudo objecti, ita oportet in voluntate et in qualibet vi appetitiva esse aliquid quo inclinetur in suum objectum, cum nihil aliud sit actus appetitivæ virtutis quam inclinatio quædam, ut supra dictum est, quæst. 6, art. 4, et quæst. 22, art. 2. Ad ea ergo ad quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiæ, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanæ vitæ quod vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ se habet ad multa et diversa, ideo necesse est quod in voluntate et in aliis viribus appetitivis sint quædam qualitates inclinantes, quæ dicuntur *habitus*.

Ad secundum dicendum quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens ; sed voluntas et quælibet vis appetitiva est movens et motum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 54. Et ideo non est similis ratio de utroque : nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum quod voluntas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

ART. 5. — Ex resp. ad 1 et 3 colligitur diversa ratio necessitatis habitus in intellectu et in voluntate respectu naturalium. In intellectu est necessitas simpliciter, quoniam nisi determinatur aliqua specie intelligibili, nihil intelligere potest ; in voluntate vero est necessitas ad bene esse, quoniam nullum est bonum infra naturale objectum voluntatis, quod voluntas non possit velle, licet non ita prompte absque quacumque qualitate superaddita. Unde in littera dicitur : « ad hoc quod sequatur promptior operatio..... ». Habes etiam in resp. ad 2 quod quilibet appetitus est movens, et motus in genere causæ efficientis (Cajetanus).

ARTICULUS VI

Utrum in angelis sit aliquis habitus.

Inf., quæst. 51, art. 1, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus, commentator Dionysii, in 7 cap. de Cœl. Hier., parum a princ. : *Non convenit arbitrari virtutes intellectuales*, id est, spirituales, *more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus*, scilicet angelis, *esse, ut aliud in alio sit sicut in subjecto : accidens enim omne illinc repulsum est.* Sed omnis habitus est accidens. Ergo in angelis non sunt habitus.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit in cap. 4 de Cœl. Hier., parum a princ., *sanctæ cœlestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant.* Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo angelorum essentiæ per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur esse ratio Maximi, qui ibidem, loc. cit., subdit : *Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset.*

ART. 6. — Sicut essentiæ et potentiæ angelicæ sunt alterius rationis a nostris, ita et habitus. Propterea, non quæras in eorum habitibus omnes conditiones quæ de nostris sunt enumeratæ in quæst. præc. — S. Maximus, monachus Constantinopolitanus, S. Dionysii libros commentariis illustravit. A monothelitis, quos doctissimis libris confutavit, multa fuit perpessus, et tandem in exilium relegatus, gloriosam mortem oppetiit, anno 660. Ejus opera 2 tom. in-fol. vulgata fuerunt Parisiis, 1675.

3. Præterea, habitus est dispositio quædam, ut dicitur in 5 Metaph., text. 25. Sed dispositio, ut ibidem dicitur, *est ordo habentis partes*. Cum ergo angeli sint simplices substantiæ, videtur quod in eis non sint dispositiones et habitus.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. Cœl. Hier., parum a princ., quod *Angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes, et Throni, et effusio sapientiæ, manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine.*

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt in angelis non esse habitus, sed quod quæcumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus, post prædicta verba quæ induximus in arg. 2, dicit : *Habitus eorum, atque virtutes quæ in eis sunt, essentiales sunt propter immaterialitatem.* Et hoc etiam Simplicius dicit in Comm. Prædicam., cap. *de Qual. : Sapientia quæ est in anima, habitus est; quæ autem in intellectu, substantia : omnia enim quæ sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia.* Quæ quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex præmissis, quæst. 49, art. 4, quod subjectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur prædicti commentatores quod angeli sunt immateriales, et quod non est in illis potentia materiæ, secundum hoc ab eis habitum excluserunt et omne accidens. Sed quia licet in angelis non sit potentia materiæ, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei), ideo, **in quantum invenitur in eis de potentia, in tantum in eis possunt habitus inveniri.**

Sed **quia potentia materiæ et potentia intellectualis substantiæ non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique.** Unde Simplicius dicit in Comment. Prædicam., loc. sup. cit., quod *habitus intellectualis substantiæ non sunt similes his qui sunt hic habitibus ; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus, quas continet in seipsa.* Circa hujusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium ; et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam ; non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicujus potentiæ ; et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in 1 dictum est, quæst. 55, art. 3, in quantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam ; sed in quantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suæ substantiæ, ut dicitur in libro de Causis, prop. 8 et 13, et tanto perfectius quanto est perfectior. Sed, quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat, propter hoc **ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indiget aliquibus habitibus**, tanquam in potentia existens respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, *habitus eorum esse deiformes*, quibus scilicet Deo conformantur. **Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis, cum sint immateriales.**

Ad primum ergo dicendum quod verbum Maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendnm quod quantum ad hoc quod convenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam, ideo in quantum indigent participare aliquid ab exteriori, in tantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum quod in angelis non sunt partes essentiæ ; sed sunt partes secundum potentiam, in quantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

QUÆSTIO LI

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causa habituum, — et primo quantum ad generationem ipsorum ; — secundo quantum ad augmentum ; — tertio quantum ad diminutionem et corruptionem.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum aliquis habitus sit a natura ; 2° utrum aliquis habitus ex actibus causetur ; 3° utrum per unum actum possit generari habitus ; 4° utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum aliquis habitus sit a natura.

Inf., quæst. 63, art. 1, et 2-2, quæst. 47, art. 15 ; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæst. 1 ; et Ver. quæst. 1, art. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus sit a natura. Eorum enim quæ sunt a natura, usus non subjacet voluntati. Sed habitus est *quo quis utitur, cum voluerit*, ut dicit Commentator in 3 de Anima, comment. 18. Ergo habitus non est a natura.

2. Præterea, natura non facit per duo quod

per unum potest facere. Sed potentiæ animæ sunt a natura. Si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus et potentia essent unum.

3. Præterea, natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est, quæst. 49, art. 4. Si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum : ergo habitus non est a natura.

— Sed contra est quod in 6 Eth., cap. 6, inter alios habitus ponitur *intellectus principiorum*, qui est a natura : unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse naturale alicui *dupliciter : uno* modo secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum ; *alio* modo secundum naturam individui, sicut naturale est Socrati vel Platoni esse ægrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. — Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale *dupliciter : uno* modo, quia totum est a natura; *alio* modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio : sicut cum aliquid sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura ; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio

Si igitur loquamur de habitu secundum quod est dispositio subjecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur ; et hæc est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui : et hujusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura, et partim ab exteriori principio, sicut dictum est supra (in corp.) de his qui sanantur per artem.

Sed habitus, qui est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentia animæ, ut dictum est, quæst. 50, articulo 2, **potest quidem esse naturalis, et secundum naturam speciei et secundum naturam individui.** — Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animæ, quæ cum sit forma corporis, est principium specificum ; — secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. — **Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura.— In angelis siquidem contingit,** eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanæ naturæ, ut in 1 dictum est, quæst. 55, art. 2.— **Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes, et partim ab exteriori principio : aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis.** — In apprehensivis enim potentis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem *naturam speciei* ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis : ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte; et simile est in cæteris. Sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine Posteriorum, text. ult., circ. med., ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero *naturam individui* est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, in quantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. — In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quædam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse *seminalia virtutum*. Et hoc ideo quia inclinatio ad objecta propria quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales : sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de natura secundum quod dividitur contra rationem et voluntatem ; cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest : sicut in angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium, quia oporteret quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus quod cognoscitur. Unde sequeretur, si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiæ intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sunt similitudines rerum intellectarum, quia per participationem divinæ sapientiæ, et non per essentiam propriam possunt

intellectus eorum esse actu ea quæ intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum quod natura non æqualiter se habet ad causandas omnes diversitates habituum, quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut supra dictum est, in solut. præc. Et ideo non sequitur, si aliqui sint habitus naturales, quod omnes sint naturales.

Articulus II

Utrum aliquis habitus causetur ex actibus.

Inf., quæst. 63, art. 2; et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 4 et 6; et Ver. quæst. 1, art. 9, corp., et ad 10, et art 2, ad 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, ut supra dictum est, quæst. 49, art. 1. Omnis autem qualitas causatur in aliquo subjecto, in quantum est alicujus receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata; quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens et motum, vel idem agens et patiens, quod est impossibile, ut dicitur in 3 Physic., text. 8.

3. Præterea, effectus non potest esse nobilior sua causa. Sed habitus est nobilior quam actus præcedens habitum; quod patet ex hoc quod nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

— Sed contra est quod Philosophus, in 2 Ethic., cap. 1 et 2, docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

RESPONDEO dicendum quod **in agente quandoque est solum activum principium sui actus** (sicut in igne est solum principium activum calefaciendi); **et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu.** Et inde est quod res naturales *non possunt aliquid consuescere vel dissuescere*, ut dicitur in 2 Ethic., in princ.

Invenitur autem aliquod agens in quo **est principium activum et passivum sui actus,** sicut patet in actibus humanis: nam actus appetitivæ virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repræsentante objectum; et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde **ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum.** Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur *habitus*: sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.

Ad primum ergo dicendum quod agens, in quantum est agens, non recipit aliquid; sed in quantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente; et sic causatur habitus.

Ad secundum dicendum quod idem secundum idem non potest esse movens et motum; nihil autem prohibet idem a seipso moveri secundum diversa, ut in 8 Phys., text. 28 et 29, probatur.

Ad tertium dicendum quod actus præcedens habitum, in quantum procedit a principio activo, procedit a nobiliori principio quam sit habitus generatus: sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus, et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

Articulus III

Utrum per unum actum possit generari habitus.

Inf., quæst. 71, art. 4, corp.; et 1 Sent., dist. 17, quæst. 2, art. 3; et Ver. quæst. 1, art. 9, ad 12 et 13.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia, quæ est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

ART. 2. — Nota cum Cajetano quod nobilitas operationis activæ pensatur ex forma, quæ est actionis principium; et propterea, ut expresse patet, licet actus præcedens habitum sit secundum se imperfectus, est tamen perfectio secundum suum principium.

ART. 3. — Ad melius capiendum conclusiones, diligenter nota hanc fundamentalem propositionem, scilicet, ad hoc quod aliqua qualitas causetur in passivo (quod requiritur ad generandum habitum) oportet quod activum totaliter vincat passivum. — Quomodo plures actus possint unum habitum generare, cum ipsi non sint simul ut simul operentur? Primus actus facit aliquam dispositionem; et secundus actus, inveniens materiam dispositam, eam magis disponit; et tertius adhuc amplius; et sic ultimus, agens in virtute præcedentium, complet generationem habitus, sicut accidit de multis guttis cavantibus unum lapidem (Quæst. de Virt. in com., art. 9, ad 11).

2. Præterea, sicut contingit actum crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam, si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

3. Præterea, sanitas et ægritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 7, parum ante fin., quod *sicut una hirundo ver non facit, nec una dies, ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus*. Sed beatitudo est *operatio secundum habitum perfectæ virtutis*, ut dicitur in 1 Ethic., ibid., et cap. 10 et 13. Ergo habitus virtutis, et eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. præc., habitus per actum generatur, in quantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod, quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum; sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat. Manifestum est autem quod principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa. Judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ; quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo **habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos.**

In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod *duplex* est passivum: *unum* quidem ipse intellectus possibilis; *aliud* autem intellectus quem, lib. 3 de Anima, text. 20, vocat Aristoteles *passivum*, qui est *ratio particularis*, id est, vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi: sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde **ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem. — Sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur.** Unde Philosophus, in lib. de Memoria et Reminiscentia, cap. 2, non procul a fin., dicit quod *meditatio confirmat memoriam*. — **Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu,** si activum fuerit magnæ virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

Articulus IV

Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo.

1 Sent., dist. 17, quæst. 1, art. 3, corp., et 3, dist. 23, quæst. 3, art. 2, ad 3; et Verit. quæst. 12, art. 1, ad 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo. Deus enim æqualiter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet; quod patet esse falsum.

2. Præterea, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturæ ipsorum; quia *divinæ Providentiæ est naturam salvare*, ut dicit Dionysius, 4 cap. de Div. Nom., part. 4, parum ante fin. lect. 23. Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est art. 2 et 3 præc. Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præterea, si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in 2 Eth., cap. 1 et 2, dicitur. Sequitur ergo duos habitus ejusdem speciei esse in eodem,

---

Art. 4. — Fide certum est aliqua dona et virtutes nobis a Deo infundi, quæ sunt qualitates, in anima seu ejus potentiis permanenter inhærentes per modum habitus, etiamsi fortasse non sit fide certum, quod qualitates illæ sint veri proprieque dicti habitus. — Illi habitus qui possunt ex nostris actibus aut natura acquiri, sunt per accidens infusi: geometria enim infusa et acquisita sunt ejusdem speciei, sicut oculi dati cœco nato, et oculi aliorum. Vere dicuntur infundi, quia Deus producit quandoque effectus causarum secundarum absque ipsis. Illi vero qui sola infusione fieri possunt, sunt per se infusi, et isti sunt habitus essentialiter supernaturales (Cajet.). — Conclusionib. sequentib. explicatur art.; a Sylvio: 1° Habitus infusi sunt omnino necessarii, ad hoc ut homo sit formaliter justus et sanctus. Hebr. 11, 6; Rom. 5, 5. 2° Habitus infusi sunt omnino necessarii, ut actus supernaturales efficiantur proportionate et connaturaliter, hoc est, ut eliciantur secundum quod conditio naturæ ipsorum postulat, a principio scilicet ipsis proportionato et connaturali. 3° Habitus infusi non sunt omnino necessarii ad efficiendum actus supernaturales, si sermo sit de actibus qui, licet sint boni et salutares, non tamen sunt connaturaliter et proportionate ad suam naturam: v. g., in pœnitentibus non reconciliatis, reperiuntur vere fidei et spei actus, etc. — Omnia hæc fusius traduntur infra, in quæst. de Gratia. — Cfr. etiam infra, quæst. 61, art. 3; quæst. un. de Virt. in com., art. 10. lib. 3 Sent., dist. 33, q. 1, art. 2.

Definit. fidei: — Concil. Trident. sess. 6, cap. 8: Id in hac justificatione fit... per Spiritum sanctum, charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret. Unde in ipsa justificatione, cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charittatem, etc.

unum acquisitum, et alterum infusum: quod videtur esse impossibile: non enim duæ formæ ejusdem speciei possunt esse in eodem subjecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 15, 5: *Implevit (1) eum Dominus spiritu sapientiæ et intellectus*. Sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur.

Respondeo dicendum quod, **duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur.** — Prima ratio est quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ, quæ est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est, quæst. 5, art. 5. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad hujusmodi finem disponentes excedant facultatem humanæ naturæ. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus. — Alia ratio est quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est, quæst. 105, art. 6. Sicut igitur quandoque ad ostentionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari, ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari: sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

Ad primum ergo dicendum quod Deus quantum ad suam naturam, æqualiter se habet ad omnes, sed secundum ordinem suæ sapientiæ certa ratione quædam tribuit aliquibus quæ non tribuit aliis.

Ad secundum dicendum quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur quæ natura operari non potest; sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum quod actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum; sed confirmant habitum præexistentem, sicut medicinalia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

QUÆSTIO LII

DE AUGMENTO HABITUUM. — *In tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de augmento habituum: et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum habitus augeantur; 2° utrum augeantur per additionem; 3° utrum quilibet actus augeat habitum.

Articulus primus

Utrum habitus augeantur.

Inf., quæst. 66, art. 1 et 2, corp.; et Ver. quæst. 1. art. 2, et quæst. 5, art. 3; et 10 Ethic., lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in 5 Physic., tex. 18. Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Præterea, habitus est perfectio quædam, ut dicitur in 7 Physic., text. 17 et 18. Sed perfectio, cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus. Ergo habitus augeri non potest.

3. Præterea, in his quæ recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem: alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in 7 Physic., text. 15 et 17. Ergo habitus augeri non possunt.

— Sed contra est quod fides est quidam habitus, et tamen augetur, unde discipuli Domino dicunt: *Domine, adauge nobis fidem* (1), ut habetur Luc. 17, 5. Ergo habitus augentur.

Respondeo dicendum quod augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia, a quantitatibus corporalibus ad res spirituales et intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur; unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum ex hoc quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius*, ut Augustinus dicit in 6 de Trinit., cap. 8, a princ. Perfectio autem formæ *dupliciter* potest considerari: *uno* modo, secundum ipsam formam; *alio* modo, secundum quod subjectum participat formam. In quantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva

(1) Vulgata: *Adimplebit illum spiritu*, etc.

Art. 1. — Hic art. et sequens docent habitus posse augeri per hoc, quod subjectum magis ac magis participare potest formam præexistentem, aut amplius se extendere quam ante se extendebat.

(1) Vulgata: *Dixerunt apostoli Domino: Adauge nobis fidem.*

vel magna: puta magna vel parva sanitas, vel scientia. In quantum vero attenditur perfectio formæ secundum participationem subjecti, dicitur magis et minus: puta magis vel minus album et sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc quod forma habeat esse præter materiam aut subjectum; sed quia alia est consideratio ejus secundum rationem speciei suæ, et alia secundum quod participatur in subjecto.

Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum fuerunt quatuor opiniones apud philos., ut Simplicius narrat Com. Præd., cap *de Qualit.* — Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus, propter hoc quod materiales erant; et ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiæ infinitatem. — Alii vero in contrarium ponebant quod ipsæ qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed *qualia* dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem: puta quod justitia non dicatur magis et minus, sed justum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in Prædicamentis, loc. cit. — Tertia fuit opinio Stoicorum, media inter has: posuerunt enim quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. — Quarta opinio fuit quorumdam dicentium quod qualitates et formæ immateriales non recipiunt magis et minus; materiales autem recipiunt.

Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile. Quæcumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in 8 Metaph., text. 10, quod *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem.* Si igitur aliqua forma vel quæcumque res secundum seipsam vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem; quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit: et hujusmodi sunt calor et albedo, et aliæ hujusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem, sicut motus secundum se est intensior et remissior; et tamen remanet eadem species propter unitatem termini ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate: nam corpus pertingit ad rationem sanitatis secundum quod habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diversæ convenientes esse: unde potest variari dispositio in plus vel in minus; et tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philos. dicit in 10 Eth., cap. 2 vel 3, paulo post princ., quod sanitas ipsa recipit magis et minus: non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper, sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Hujusmodi autem diversæ dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum: unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non.

Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates et formæ recipere magis et minus, et quædam non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat loc. sup. cit., ex hoc quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quæ substantialiter participatur in subjecto, caret intensione et remissione. Unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, forma et figura etiam consequuntur quantitatem: inde est quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde Philos. dicit in 7 Physic., text. 15, quod *cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri.* — Aliæ vero qualitates quæ sunt magis distantes a substantia, et conjunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subjecti.

Potest autem et magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est, hic sup., id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili. Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus: — uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam, et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus; et propter hoc Philosophus dicit in 8 Metaph., text. 10, quod *sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quæ est secundum speciem*, id est, quantum ad participationem formæ specificæ; *sed si quidem cum materia*, id est, secundum materiales dispositiones, *invenitur magis et minus in substantia.* — Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formæ. Unde oportet quod si aliquid participet formam, participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros acci-

piuntur, ut bicubitum et tricubitum ; et de relationibus, ut duplum et triplum ; et de figuris, ut trigonum, seu triangulus, et tetragonum, seu quadrangulus. Et hanc rationem ponit Aristoteles in Prædicam., cap. *de Qual.*, ubi assignans rationem quare figuræ non recipiunt magis et minus, dicit : *Quæ quidem recipiunt trigoni* (seu trianguli) *rationem, et circuli, et similiter trigona* (seu trianguli) *vel circuli sunt*, quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione : unde quæcumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent.

Sic igitur patet quod **cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid** (ut dicitur in 7 Physic., text. 17), **dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari : — uno modo, secundum se,** prout dicitur major vel minor sanitas vel major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit ; — **alio modo, secundum participationem subjecti**, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subjecto ; neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicitur, quæst. 66, art. 1 et 2.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum, ita etiam et nomen augmenti, cujus terminus est *magnum*.

Ad secundum dicendum quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quæ sit terminus sui subjecti, puta dans ei esse specificum ; neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum : unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

Ad tertium dicendum quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiæ speciei ; in qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et ægrum ; et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam et virtutes, ut dicitur in 8 Physic., text. 20.

ARTICULUS II

Utrum habitus augeantur per additionem.

Inf., quæst. 66, art. 1 et 2, corp.; et Ver. quæst. 1, art. 2, et quæst. 5, art. 3 ; et 10 Eth., lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est art. præc., a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione : unde in 1 de Generatione, text. 31, dicitur quod *augmentum est prævexistenti magnitudini additamentum*. Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Præterea, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subjecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum, nisi aliqua fiat additio.

3. Præterea, sicut id quod non est album est in potentia ad album, ita id quod est minus album est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus album non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Physic., text. 84 : *Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido quod non esset calidum, quando erat minus calidum.* Ergo pari ratione nec in aliis formis quæ augentur est aliqua additio.

RESPONDEO dicendum quod hujus qnæstionis solutio dependet ex præmissis. Dictum est enim supra, art. præc., quod augmentum et diminutio in formis quæ intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formæ secundum se consideratæ, sed ex diversa participatione subjecti. Et ideo **hujusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam ; sed fit per hoc quod subjectum magis vel minus perfecte participat unam et eamdem formam** ; et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur 7 .Metaph., text. 32, ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formæ, jam dictum est art. præc. quod talis additio vel subtractio speciem variaret, sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero hujusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non posset esse nisi vel quia aliqua pars subjecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine, qui prius frigebat in una parte, quando jam in pluribus partibus friget ; vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eamdem formam, sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed majus.

Sed quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, (ut supra dictum est, art. præc.), **in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem.** Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est; et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subjecti, in quantum scilicet idem motus potest magis vel minus expedite aut prompte fieri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem: sicut cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subjecti per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis.

In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem, quia non dicitur animal sanum simpliciter aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale; quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundum intensionem ex parte subjecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur, quæst. 66, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum: — uno modo, per additionem subjecti ad subjectum, sicut est in augmento viventium; — alio modo, per solam intensionem absque omni additione, sicut est in his quæ rarefiunt, ut dicitur in 4 Physic., text. 63.

Ad secundum dicendum quod causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam; sed facit quod subjectum perfectius participet formam præexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam; et ideo agens causat novam formam in subjecto. Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum jam actu formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum; et hoc consequitur per actionem agentis.

ARTICULUS III

Utrum quilibet actus augeat habitum.

4 Sent., dist. 12, quæst. 2, art. 1, quæst. 1, ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est, quæst. 51, art. 2. Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

2. Præterea, de similibus idem est judicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Ergo si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Præterea, simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui a quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

— Sed contra, idem non est contrariorum causa. Sed sicut dicitur in 2 Eth., cap. 2, circ. med., *aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum*, utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

RESPONDEO dicendum quod *similes actus similes habitus causant*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eamdem vel diversam, sed etiam secundum eumdem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minùs album magis albo: nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in 5 Physic., text. 52. Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet, quæst. 49, art. 3, et quæst. 50, art. 5, sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. **Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius,** ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quælibet gutta cavat lapidem; sed multiplicato alimento tandem fit augmentum: ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. **Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.**

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

QUÆSTIO LIII

DE CORRUPTIONE ET DIMINUTIONE HABITUUM. — *In tres articulos divisa.*

Deinde considerandum est de diminutione et corruptione habituum; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum habitus corrumpi possit; 2° utrum possit diminui; 3° de modo corruptionis et diminutionis.

Articulus primus

Utrum habitus corrumpi possit.

1, quæst. 89. art. 5, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quædam: unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cujus est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subjecto.

2. Præterea, omnis corruptio formæ vel est per corruptionem subjecti, vel est a contrario: sicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subjecti, quia intellectus, qui est subjectum ejus, est substantia quædam quæ non corrumpitur, ut dicitur in 1 de Anima, text. 65. Et similiter etiam non potest corrumpi a contrario: nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariæ, ut dicitur in 7 Metaph., text. 52. Ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest.

3. Præterea, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ, quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore: unde ponitur quod nec per senium nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest, et per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali; et sicut Philosophus dicit in 1 Eth., cap. 10, in med., *virtutes sunt permanentiores disciplinis.*

— Sed contra est quod Philosophus dicit in libro de Longitudine et Brevitate vitæ, cap. 2, quod *scientiæ corruptio est oblivio et deceptio.* Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit: et ex *contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur,* ut dicitur in 2 Ethic., cap. 2, non multum a princ.

Respondeo dicendum quod *secundum se* dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum: *per accidens* autem per corruptionem sui subjecti. — **Si igitur fuerit aliquis habitus cujus subjectum est corruptibile, et cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit,** sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et ægritudine. **Illi vero habitus quorum subjectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens.**

Sunt tamen habitus quidam qui, etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subjecto corruptibili: sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est, quæst. 50, art. 3, ad 3; et ideo **ex parte intellectus possibilis, habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens; sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum.**

Est igitur considerandum si possunt hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi; si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium; neque iterum intellectui agenti (1), qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde, **si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens.** Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit in 6 Eth., cap. 5, in fin., de prudentia, quod *non perditur per oblivionem.*

Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia; cujus causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse: uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi quæ est: *Bonum est bonum,* contraria est ea quæ est: *Bonum non est bonum,* secundum Philosophum, 2 Periherm., cap. ult. a med. — Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur

---

Art. 1. — Adverte quod idem est judicium de speciebus intelligibilibus et habitibus principiorum, quoad corruptibilitatem et incorruptibilitatem. Et non est idem de prædictis ex habitu scientiæ et virtutum. Causa est, quia illa sunt a solo intellectu agente, ista vero ab aliis causis habentibus contraria. Neque enim phantasmata ex parte causæ computanda censuit, quia alias docuit non causam, sed materiam causæ esse ea quæ sunt in parte sensitiva, ad ea quæ sunt intellectus (in 1ª parte; propter quod etiam, hic ex parte subjecti posuit hoc secundarium subjectum, ipsa vocans quæ tu celsi ingenii non pertransibis jejunus. Adverte quoque quod hic expresse pluries habes, unde habitum scientiæ in nobis non esse species intelligibiles accipias. Ille enim et singulæ et omnes carent contrariis; scientia autem non, ut in littera dicitur (Cajetanus). — Sylvius explicat hunc art. per conclusiones sequentes: 1° Habitus corporales sunt corruptibiles et per se et per accidens. 2° Habitus primorum principiorum tum speculabilium, tum practicorum, sunt incorruptibiles, et per se et per accidens. 3° Habitus scientiæ et opinionis sunt corruptibiles per se, et per accidens; quibus etiam modis corruptibiles sunt habitus potentiæ appetitivæ, hoc est, virtutes morales et vitia illis opposita.

(1) Ita codd. et editi passim. — Edit. Rom., *in intellectu agente;* — et mox in cod. Tarrac. omittitur, *qui est causa ejus.*

patet quod **per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis aut etiam scientiæ.** Unde Philosophus dicit quod *deceptio est corruptio scientiæ*, sicut supra dictum est, in arg. *Sed cont.*

Virtutum vero quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione (ut dicitur in 6 Ethic., cap. 1 vel 2), **de quibus est eadem ratio quæ est de scientia vel opinione.** — *Quædam* vero sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales; et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde **per judicium rationis in contrarium moventis quocumque modo,** scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, **corrumpitur habitus virtutis vel vitii.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in 7 Ethic., cap. 10, non longe a fin., *habitus similitudinem habet naturæ, deficit tamen ab ipsa;* et ideo cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus saltem difficile removetur.

Ad secundum dicendum quod, etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod scientia non removetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus, in quantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantum ad ipsam radicem habitus; et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur *virtutes esse permanentiores disciplinis*, intelligendum est non ex parte subjecti vel causæ, sed ex parte actus: nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

ARTICULUS II

Utrum habitus possit diminui.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quædam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Præterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se vel ratione sui subjecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur et remittitur: alioquin sequeretur quod aliqua species de suis individuis prædicaretur secundum *magis* et *minus*. Si vero secundum participationem subjecti diminui possit, sequitur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei et subjecto. Cuicumque autem formæ convenit aliquid proprium præter suum subjectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in 1 de Anima, text. 13. Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis, quod est impossibile.

3. Præterea, ratio et natura habitus, sicut et cujuslibet accidentis, consistit in concretione ad subjectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subjectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subjectum diminui poterit; et ita nullo modo diminuetur.

Sed contra est quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

RESPONDEO dicendum quod **habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur,** ut ex supra dictis patet, quæst. 52, art. 1. Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus est quædam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad primum ergo dicendum quod habitus secundum se consideratus est forma simplex; et secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiæ ipsius participantis, quæ scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura vel ad pauciora extendi.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quædam diminutio essentiæ habitus non habet principium ab habitu, sed a participante.

Ad tertium dicendum quod quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam a subjecto secundum suam rationem; aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quæ incipit ab accidente, et terminatur ad subjectum: nam albedo dicitur qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subjectum, quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia: dicimus enim quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subjecto, et terminatur ad accidens: dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis: dicimus enim quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subjec i, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur

accidenti in abstracto, sed in concreto; et hujusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus: unde albedo non dicitur *magis* et *minus*, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus; nisi quod quidam habitus augentur vel diminuntur per quamdam additionem, ut ex supra dictis patet, quæst. 52, art. 2.

Articulus III

Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere.

2-2, quæst. 24, art. 10; et 1 Sent., dist. 17, quæst. 2, art. 5, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt quam passibiles qualitates, ut ex supra dictis apparet, uæst. 49, art. 2, ad 3. Sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem ab actu: non enim albedo diminuitur, si visum non immutet; neque calor, si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur neque corrumpuntur per cessationen ab actu.

2. Præterea, corruptio et diminutio sunt quædam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitus.

3. Præterea, habitus scientiæ et virtutis sunt in anima intellectiva, quæ est supra tempus. Ea vero quæ sunt supra tempus non corrumpuntur neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque hujusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

— Sed contra est quod Philosophus, in lib. de Longitudine et Brevitate vitæ, cap. 2, dicit quod *corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio*; et etiam in 8 Eth., cap. 5, parum a princ., dicitur quod *multas amicitias inappellatio dissolvit*; et eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in 8 Physic., text. 27, aliquid potest esse movens *dupliciter*: — *uno* modo per se, quod scilicet movet secundum rationem propriæ formæ, sicut ignis calefacit; — *alio* modo per accidens, sicut id quod removet prohibens.

Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum, in quantum scilicet removetur actus qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuentes habitum. Dictum est enim art. præc. quod habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde **quorumcumque habituum contraria succrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu**, ut patet etiam in scientia et in virtute. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quæ exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte judicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ, et quandoque ad contrarium ducentes: ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte judicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

Ad primum ergo dicendum quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc increresceret frigidum, quod est calidi corruptivum.

Ad secundum dicendum quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod pars intellectiva animæ secundum se est supra tempus, sed pars sensitiva subjacet tempori; et ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivæ partis, et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philos. dicit in 4 Physic., text. 117, quod *tempus est causa oblivionis*.

QUÆSTIO LIV

De distinctione habituum. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de distinctione habituum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum multi habitus possint esse in una potentia; 2° utrum habitus distinguantur secundum objecta; 3° utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum; 4° utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

Articulus primus

Utrum multi habitus possint esse in una potentia.

2-2, quæst. 67, art. 5, corp.; et 3. Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 1, quæst. 3, corp., et dist. 35, quæst. 2, art. 3, quæst. 2, ad 3; et Ver. quæst. 1, art. 12, ad 4, et quæst. 15, art. 2, ad 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quæ secundum idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed secundum idem potentiæ et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus et objecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Præterea, potentia est virtus quædam simplex; sed in uno subjecto simplici non potest esse diversitas accidentium, quia subjectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Præterea, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

— Sed contra est quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 49, art. 4, habitus sunt dispositiones quædam alicujus in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem vel finem naturæ. Et **de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subjecto**, eo quod unius subjecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur: sicut si accipiantur humani corporis partes *humores*, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis; si vero accipiantur partes similes, ut nervi, et os a, et carnes, earum dispositio in ordine ad naturam est fortitudo aut macies; si vero accipiantur membra, ut manus, et pes, et hujusmodi, earum dispositio naturæ conveniens, est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem.

Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiæ esse habitus plures. Cujus ratio est quia subjectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est, quæst. 51, art. 2. Potentia enim activa tantum non est alicujus habitus subjectum, ut ex supra dictis patet ibid. Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam: eo quod sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius objecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde, sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subjectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quædam qualitates aut formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus (1) secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in 5 Metaph., text. 33: ea enim sunt diversa genere quorum est materia diversa; ita etiam diversitas objectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 1, a med., quod *ad ea quæ sunt genere altera, sunt etiam animæ particulæ aliæ*. Diversitas vero objectorum secundum speciem facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quæcumque enim sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa: sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus. Non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius; et sicut sunt genera generum, et species specierum, ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

Ad secundum dicendum quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit: et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum quod corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt esse unius potentiæ simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio: sicut nec unius corporis plures figuræ, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere; potest tamen simul habitu multa scire.

---

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac., et edit. Patavinæ. — Edit. Rom., *ad determinationem actus*. — Nicolaius, *ad terminationem actus*.

Articulus II

Utrum habitus distinguantur secundum objecta.

Inf., art. 3, corp., et quæst. 60, art. 1, corp., et quæst. 63, art. 4, corp.; et 5 Ethic., lect. 1, fin, et 2 de Anima, lect. 16, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non distinguantur secundum objecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiæ est contrariorum, sicut medicina *sani* et *ægri*. Non ergo secundum objecta specie differentia habitus distinguuntur.

2. Præterea, diversæ scientiæ sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias : sicut terram esse rotundam demonstrat naturalis et astrologus, ut dicitur in 2 Phys., text. 17. Ergo habitus non distinguuntur secundum objecta.

3. Præterea, ejusdem actus est idem objectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur : sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad charitatem ; si vero sit propter debitum solvendum, pertinet ad justitiam. Ergo etiam idem objectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem objectorum.

— Sed contra, actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 2. Sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.

RESPONDEO dicendum quod habitus et est forma quædam, et est habitus. Potest ergò distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formæ specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ ab invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad *duo* ordinata, scilicet ad *naturam* et ad *operationem* consequentem naturam. Sic igitur **secundum tria habitus specie distinguuntur : — uno quidem modo secundum principia activa talium dispositionum ; — alio vero modo secundum naturam ; — tertio vero modo secundum objecta specie differentia**, ut per sequentia explicabitur.

Ad primum ergo dicendum quod in distinctione potentiarum vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo in quantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum quod terram esse rotundam, per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus : astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud hujusmodi ; naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud hujusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est *syllogismus faciens scire*, ut dicitur in 1 Post., text. 5, dependet ex medio ; et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarium diversificantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Physic., text. 89, et in 7 Ethic., cap. 8, a med., *itâ se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis* : et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas activorum principiorum ; sunt etiam ipsi fines objecti actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supra dictis patet, quæst. 19, art. 1 et 2.

ART. 2. — Hanc doctrinam, ait Sylvius, non sic esse intelligendam, quasi oporteat omnes habitus tripliciter distingui, nimirum et ex differentia activorum, et ex diversitate naturæ seu subjectorum, et ex objectis : cum sanitas hominis a quocumque causetur sit ejusdem speciei ; cumque charitas Angelorum non differat a charitate hominum ex parte objecti formalis. Sed satis est quod quidam habitus possint, vel secundum illas tres considerationes distingui, vel aliqui secundum unam ex illis, alii secundum aliam. — Cfr. Barré, *Tract. de Virtutibus*, cap præv., *de Habitibus*.

Articulus III

Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum et malum. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrariorum, ut supra habitum est, art 2 hujus quæst., arg. 1. Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

2. Præterea, bonum convertitur cum ente ; et

ART. 3. — Nota quod hic non dicitur quod impossibile est quod idem habitus transeat de bono in malum, aut e converso ; sed quod impossibile est quod sit bonus et malus, eo quod sunt bonus et malus diversarum specierum et contrarii : impossibile est enim contraria esse simul unius individui. Et hoc bene nota pro sequentibus (Cajetanus). — Bonum et malum, ait Sylvius, non hic intelliguntur præcise in genere moris, sed generaliter, ut bonum dicatur, quidquid naturæ hominis revera est conveniens, et malum quod eidem naturæ est disconveniens. Quo fit ut non tantum virtus a vitio distinguatur specie, et omnes species virtutis ab omnibus speciebus vitiorum ; sed etiam scientia ab ignorantia, et ars ab imperitia.

sic cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicujus speciei, ut patet per Philosophum in 4 Topic., cap. ult., loc. 66. Similiter etiam malum, cum sit privatio, et non ens, non potest esse alicujus entis differentia. Non ergo secundum bonum et malum possunt habitus specie distingui.

3. Præterea, circa idem objectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias, intemperantiam et insensibilitatem: et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum in 7 Ethic., cap. 1. Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum et malum.

— Sed contra est quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam, quod quidem contingit *dupliciter*:— *uno* modo secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa; et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus. Nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis: habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturæ: sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quod sunt secundum rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod **secundum differentiam boni et mali habitus specie distinguuntur.** — *Alio* modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori. Et sic **virtus humana**, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, **distinguitur a divina virtute vel heroica**, quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ.

Ad primum ergo dicendum quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in una ratione. Nunquam tamen contingit quod habitus contrarii sint unius speciei. Contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum et malum habitus distinguuntur, scilicet in quantum unus habitus est bonus, et alius malus; non autem ex hoc quod unus est boni, et alius est mali.

Ad secundum dicendum quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicujus habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum, quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

Ad tertium dicendum quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est in corp. art. Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam: sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eamdem materiam.

ARTICULUS IV

Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

Sup., quæst. 23, art. 2, ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cujus generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra habitum est, quæst. 51, art. 3. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Præterea, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multæ partes, sicut Tullius ponit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., multas partes fortitudinis, et temperantiæ, et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Præterea, de una sola conclusione potest scientia haberi actu et habitu. Sed multæ conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmeticam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

— Sed contra, habitus, cum sit qualitas quædam, est forma simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

RESPONDEO dicendum quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quædam potentiæ. Omnis autem perfectio porportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, id est, in generali quadam ratione objecti, ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habet ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supra dictis patet, art. 2 hujus quæst. Si igitur consideremus

---

ART. 4 — Doctrinam S. Doctoris de scientia in resp. ad 3 expositam, sequuntur Cajetanus, Medina, Conradus, Valentia, etc., contra alios dicentes, habitus intellectuales cum evidentia conjunctos non esse simplices qualitates, sed esse unum aggregatione plurium particularium habituum.

habitum secundum ea ad quæ se extendit, sic inveniemus in eo quamdam multiplicitatem. Sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod **habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat.** Non enim unus habitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars ejus generatur post partem, sed ex eo quod subjectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem; et ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subjecto, et paulatim perficitur; sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad secundum dicendum quod partes quæ singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituatur totum, sed partes subjectivæ, sive potentiales, ut infra patebit, quæst. 57, art. 6, ad 4, et 2-2, quæst. 48.

Ad tertium dicendum quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte; cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus; sed habitus qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens: eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una derivatur ex alia.

QUÆSTIO LV.

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD EARUM ESSENTIAS. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali; et quia habitus, ut dictum est quæst. præc., art. 3, distinguuntur per bonum et malum, — primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus; — secundo, de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis.

Circa virtutes autem quinque consideranda sunt: primo, de essentia virtutis; — secundo, de subjecto ejus; — tertio, de divisione virutum; — quarto, de causa virtutis; — quinto, de quibusdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum virtus humana sit habitus: 2° utrum sit habitus operativus; 3° utrum sit habitus bonus; 4° de definitione virtutis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum virtus humana sit habitus.

Inf., quæst. 56, art. 2, corp.; et 2 Sent., dist. 27, art. 1, et 3, dist. 23, quæst. 1, art. 3, quæst. 1 et 3; et Ver. quæst. 1, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est *ultimum potentiæ*, ut dicitur in 1 de Cœlo, text. 116. Sed ultimum uniuscujusque reducitur ad genus illud cujus est ultimum, sicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus reducitur ad genus potentiæ, et non ad genus habitus.

2. Præterea, Augustinus dicit in 2 de Libero Arbitr. (implic. cap. 19, a princ., sed express. lib. 1 Retract., cap. 9, parum ante fin.), quod *virtus est bonus usus liberi arbitrii.* Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Præterea, habitibus non meremur, sed actibus: alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, in princ., quod *virtus est ordo amoris;* et in lib. 83 QQ. quæst. 30, parum a princ., dicit quod *ordinatio, quæ virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti.* Ordo autem seu ordinatio nominat vel actum vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Præterea, sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

— Sed contra est quod Philosophus, in lib. Prædicam., cap. *de Qualit.*, scientiam et virtutem ponit esse habitus.

RESPONDEO dicendum quod virtus nominat quamdam potentiæ perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipue consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiæ actus est, unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem

---

QUÆSTIO 55. — Virtutis nomen a viro desumptum est, ob fortitudinem. Quandoque sumitur pro ipso affectu seu operatione potentiæ operativæ, ut in Matth. 7: « In nomine tuo multas virtutes fecimus ». Sed hic proprie sumitur pro quadam dispositione et facultate superaddita potentiis humanis, eosque perficiente ad attingendum operationem bonam, ut talem — Cfr. Suarez, *de Virtutib. in genere*; Gotti, *Theolog. Scholast., tract. de Virtutib.*; Barré, *Tract. de Virtutib.*; S. Isidor. Pelus., *Epist.* 89, *de Virtute.*

ART. 1. — In titulo, nota « *humana* » non quasi loquatur de solis virtutibus quæ per humanas vires acquiri possunt; sed *humanam* intelligit quæ homini quatenus homo est, sive quatenus est rationalis convenit, eamque distinguit a virtute naturali. — Nota bene ad 3 quomodo potest dici quod mereamur habitibus et non solum actibus. — Scotus, in 1, dist. 17, quæst. 2, docuit virtutem non esse qualitatem, sed relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem aut conjunctionis cum prudentia; quod refellitur hic et infra, art. 4, in definit. virtutis.

quædam potentiæ, quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ; et ideo hujusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur *virtutes*. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supra-dictis patet, quæst. 49, art. 3, et ideo **virtutes humanæ habitus sunt.**

Ad primum ergo dicendum quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus: sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quod virtus est *ultimum potentiæ*, sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id quod dicitur virtus rei: sicut si aliquis potest ferre centum libras, et non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Objectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset *ultimum potentiæ*.

Ad secundum dicendum quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eamdem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum quod aliquo dicimur mereri dupliciter: — uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus; — alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva; et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus.

Ad quartum dicendum quod virtus dicitur *ordo* vel *ordinatio amoris*, sicut id ad quod est virtus: per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum quod potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales; et ideo non est simile, ut dictum est in corp. art.

Articulus II

Utrum virtus humana sit habitus operativus.

Inf., quæst. 61, art. 1, corp., et quæst. 71, art. 1, ad 2; et 2-2, quæst. 58, art. 1, corp.; et 3 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 1, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione virtutis humanæ quod sit habitus operativus. Dicit enim Tullius in 4 de Tuscul. QQ., ante med., quod *sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animæ*. Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Præterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per Philosophum, in 1 de Cœlo, quod quædam habent virtutem ut sint semper, quædam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

3. Præterea, Philosophus dicit in 7 Physic., text. 17, quod virtus est *dispositio perfecti ad optimum*. Optimum autem, ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 3, 6 et 14, ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, in princ., quod *virtus uniuscujusque rei est quæ opus ejus bonum reddit*.

RESPONDEO dicendum quod virtus ex ipsa ratione nominis importat quamdam perfectionem potentiæ, ut supra dictum est, art. præc. Unde cum *duplex* sit potentia, scilicet potentia *ad esse*, et potentia *ad agere*, utriusque potentiæ perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentia; potentia autem ad agere se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi, eo quod unumquodque agit, in quantum est actu. In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus, et similiter quantum ad vires quæ sunt animæ et corpori communes. Solæ autem illæ vires quæ sunt propriæ animæ, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus, sed tantum ad id quod est proprium animæ. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo **de ratione virtutis humanæ est quod sit habitus operativus.**

Ad primum ergo dicendum quod modus actionis sequitur dispositionem agentis: unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante præexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam; et ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo

---

ART. 2. — Durandus et Aureolus negant habitum virtutis influere active in operationem, et volunt ad illam solum dispositive concurrere, nimirum ut dispositionem passivam ipsius potentiæ.

virtus, in quantum est conveniens dispositio animæ, assimilatur sanitati et pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad secundum dicendum quod virtus quæ est ad esse, non est propria hominis, sed solum virtus quæ est ad opera rationis, quæ sunt propria hominis.

Ad tertium dicendum quod cum Dei substantia sit ejus actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est, quæst. 3, art. 2, felicitas sive beatitudo per quam homo Deo maxime conformatur, quæ est finis humanæ vitæ, in operatione consistit.

Articulus III

Utrum virtus humana sit habitus bonus.

2-2, quæst. 58, art. 1, corp., et 2 Sent. dist. 26, quæst. 2, art. 1, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus, secundum illud 1 Corinth. 15, 56 : *Virtus peccati lex.* Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Præterea, virtus potentiæ respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundum illud Isa. 5, 22 : *Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem !* Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

3. Præterea, secundum Apostolum, 2 ad Corinth. 12, 9, *virtus in infirmitate perficitur.* Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 6, in princ. : *Nemo autem dubitabit quod virtus animam facit optimam :* et Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, quod *virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., virtus importat perfectionem potentiæ. Unde *virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest,* ut dicitur in 1 de Cœlo, text. 116. Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quod sit bonum : nam omne malum defectum quemdam importat : unde Dionysius dicit in 4 cap. de Divin. Nom., part. 4, lect. 22, quod *omne malum est infirmum.* Et propter hoc oportet quod virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde **virtus humana, quæ est habitus operativus est bonus habitus, et boni operativus.**

Ad primum ergo dicendum quod sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphorice in malis : dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro, ut patet per Philosophum, in 5 Metaph., text. 21. Secundum hoc ergo etiam virtus metaphorice in malis dicitur ; et sic *virtus peccati* dicitur lex in quantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

Ad secundum dicendum quod malum ebrietatis et nimiæ potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentiæ, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad tertium dicendum quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

Articulus IV

Utrum virtus convenienter definiatur.

2 Sent., dist. 27, art. 2, et 3, dist. 23, quæst. 1, art. 2, quæst. 3 ; et Verit. quæst. 1, art. 2, per tot., et art. 9, ad 1, et 10, ad 11.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quæ solet assignari, scilicet : **Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.** Virtus enim est bonitas hominis : ipsa enim est quæ *bonum facit habentem.* Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quod *virtus es bona qualitas.*

2. Præterea, nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed *bonum* est communius quam qualitas, convertitur enim cum ente. Ergo *bonum* non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in 12 de Trinit., cap. 3, in princ., *ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet.* Sed quædam virtute sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 10, in princ. Non ergo omnis virtus est *bona qualitas mentis.*

ART. 4. — Plures virtutis definitiones ex philosophis et doctoribus expositas require apud Lactantium, *Div. Instit.* l. 5 et l. 7, et apud S. Bonavent., *in lib.* 2. *Sent.*, dist. 27, dub. 3.

4. Præterea, rectitudo videtur ad justitiam pertinere : unde iidem dicuntur *recti* et *justi*. Sed justitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur *rectum* in definitione virtutis, cum dicitur: *Qua recte vivitur.*

5. Præterea, quicumque superbit de aliquo, male utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute: dicit enim Augustinus in Regula, quod *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Falsum est ergo quod nemo virtute male utatur.

6. Præterea, homo per virtutem justificatur. Sed Augustinus, super illud Joan. 14 : *Majora horum faciet,* dicit implic., tract. 27, sed express. serm. 15 de Verb. Apost., cap. 11, circ. med. : *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Inconvenienter ergo dicitur quod *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur.*

— Sed contra est auctoritas Augustini ; ex cujus verbis prædicta definitio colligitur, et præcipue in 2 de Libero Arbitr., cap. 19, et lib. 4 contr. Julian., cap. 3, et sup. illud Psal. 118: *Feci judicium*, etc., conc. 26, ante med.

RESPONDEO dicendum quod **ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis**. Perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus. Comprehendit autem prædicta definitio omnes causas virtutis. — Causa namque formalis virtutis, sicut et cujuslibet rei, accipitur ex ejus genere et differentia, cum dicitur *bona qualitas:* genus enim virtutis *qualitas* est ; differentia autem *bonum*. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis *habitus* poneretur, qui est genus propinquum. — Virtus autem non habet materiam *ex qua*, sicut nec alia accidentia ; sed habet materiam *circa quam*, et materiam *in qua*, scilicet subjectum. Materia autem *circa quam* est objectum virtutis, quod non potuit in prædicta definitione poni, eo quod per objectum determinatur virtus ad speciem ; hic autem assignatur definitio virtutis in communi : unde ponitur subjectum loco causæ materialis, cum dicitur quod est *bona qualitas mentis*. — Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi ; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his quæ semper se habent ad malum, dicitur : *Qua recte vivitur ;* ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur : *Qua nullus male utitur.* — Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est ; propter quod dicitur : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur ;* quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis, et infusis.

Ad primum ergo dicendum quod id quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit *ens*, et per consequens quod sit *unum* et *bonum*, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens, et una, et bona ; et quod unitas est ens, et una, et bona ; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas : non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quod, sicut accidentia et formæ non subsistentes dicuntur entia, non quod ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est, ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia est eis aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Ad secundum dicendum quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas ; sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit in cap. de Div. Nom., part. 4, lect. 22, quod *bonum animæ est secundum rationem esse.*

Ad tertium dicendum quod virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi in quantum participat rationem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult. Et ideo ratio, sive mens, est proprium subjectum virtutis humanæ.

Ad quartum dicendum quod justitiæ est propria rectitudo quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ, ut infra patebit, quæst. 60, art. 3, et 2-2, quæst. 67, art. 1 et 2. Sed rectitudo, quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 4, communis est omni virtuti.

Ad quintum dicendum quod virtute potest aliquis male uti tanquam objecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea ; non autem tanquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus ; et sic est intelligendum quod dicitur : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus : ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

QUESTIO LVI

DE SUBJECTO VIRTUTIS. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de subjecto virtu-

tis; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto ; 2° utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis; 3° utrum intellectus possit esse subjectum virtutis : 4° utrum irascibilis et concupiscibilis ; 5° utrum vires apprehensivæ sensitivæ; 6° utrum voluntas.

Articulus primus

Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto.

Sup., quæst. 50, art. 1 ; et 3, quæst. 7, art. 2, corp.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 2, art. 4; et Verit. quæst. 14, art. 5, corp.; et Ver. quæst. 1, art. 3; et Opusc. 43, cap. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non sit in potentia animæ sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in 2 lib. de Libero Arbitr., cap. 19, quod *virtus est qua recte vivitur.* Vivere autem non est per potentiam animæ, sed per ejus essentiam. Ergo virtus non est in potentia animæ, sed in ejus essentia.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6 : *Virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.* Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ quam ad ejus essentiam.

3. Præterea, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quædam qualitas, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, et quæst. 49, art. 1. Qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

— Sed contra, *virtus est ultimum potentiæ*, ut dicitur in 1 de Cœlo, text. 116. Sed ultimum est in eo cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentia animæ.

Respondeo dicendum quod virtutem pertinere ad potentiam animæ, ex tribus potest esse manifestum : — primo quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ; perfectio autem est in eo cujus est perfectio. — Secundo ex eo quod est habitus operativus, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, Omnis autem operatio est ab anima per aliquam potentiam. — Tertio ex hoc quod disponit ad optimum : optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem. Unde **virtus humana est in potentia animæ sicut in subjecto.**

Ad primum ergo dicendum quod vivere *dupliciter* sumitur. — Quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventi essendi principium. — Alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, in quantum per eam aliquis recte operatur.

Ad secundum dicendum quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur; et ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subjecto, non quia accidens per seipsum possit substentare aliud accidens sed quia unum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie : unde superficies dicitur esse subjectum coloris. Et eo modo potentia animæ dicitur esse subjectum virtutis.

Articulus II

Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

Inf., quæst. 60, art. 5, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod una virtus possit esse in pluribus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis, sicut ambulatio procedit a ratione sicut a dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 4, quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet *scire, velle* et *immobiliter operari.* Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Præterea, prudentia est in ratione, cum sit *recta ratio agibilium*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5; est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro, cap. 12, in fine, dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

— Sed contra, virtus est in potentia animæ sicut in subjecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subjectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

Respondeo dicendum quod aliquid esse in duobus contingit *dupliciter : uno* modo sic quod **ex æquo sit in utroque, et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis**, quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones objectorum ; diversitas autem habituum se-

Art. 1. — Certum est virtutes, cum sint habitus immediate operativi, non in ipsa essentia animæ residere. Nec etiam in membris corporis, nec in potentiis vegetativis, nec in sensibus externis, quia non sunt indifferentes ad operandum bene vel male, sed omnino determinatæ ad unum bonum, et inde nullam secundum se habent difficultatem in exercendis propriis operationibus. Unde de quatuor solum potentiis dubitari potest : de intellectu, de sensibus internis, de appetitu sensitivo, et de voluntate.

cundum speciales : unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur. — Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, **non ex æquo, sed ordine quodam ; et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias**, ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum quod idem actus non potest æqualiter et eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes et diverso ordine.

Ad secundum dicendum quod scire præexigitur ad virtutem moralem, in quantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam ; sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum quod prudentia realiter est in ratione sicut in subjecto ; sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicetur, art. seq., et quæst. 57, art. 4.

Articulus III

Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit subjectum virtutis. Dicit enim Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, in princ., quod *omnis virtus est amor*. Subjectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supra dictis patet, quæst. 55, art. 3. Bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivæ virtutis. Ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtutis.

3. Præterea, *virtus est quæ bonum facit habentem*, ut Philosophus dicit, lib. 2 Ethic., c. 6. Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem : non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subjectum virtutis.

— Sed contra est quod mens maxime dicitur intellectus. Subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis supra inducta, quæst. præc., art. 4. Ergo intellectus est subjectum virtutis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ibid., *virtus est habitus quo aliquis bene utitur*. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum : — uno modo, in quantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi, non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur : potest enim grammaticus barbarizare, aut solœcismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus ; — alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur, sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur : et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est potentia, sed secundum id quod est in actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta quia est justus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et **quia virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes**, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. — **Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes**, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem : non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens vel artifex ; sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber : et propter hoc plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in 6 Eth., cap. 2, in fine, (ex sensu D. Thom.).

Subjectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem : sic enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 3, *scientiam*, *sapientiam* et *intellectum*, et etiam *artem* ponit esse intellectuales virtutes. — **Subjectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate.** Cujus ratio est quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est quæst. 9, art. 1. Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quæ bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota. — Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias : considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo **intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictæ.** Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei : movetur enim intellectus ad assentiendum iis quæ sunt fidei, ex imperio voluntatis : nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subjectum prudentiæ. Cum enim prudentia sit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam

quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quæ sunt fines ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiæ, quæ est *ratio recta speculabilium*, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem, ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta; non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqualiter ab amore, in quantum dependet a voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 2.

Ad secundum dicendum quod bonum uniuscujusque est finis ejus. Et ideo cum *verum* sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus: unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

Articulus IV

Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis.

Inf., art. 5, ad 1; et 2 Sent., dist. 14, quæst. 2, art. 2, ad 2; et Ver. quæst. 1, art. 4 et 10, ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possint esse subjectum virtutis. Hujusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini: sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanæ virtutis potest esse subjectum irascibilis et concupiscibilis, quæ sunt partes appetitus sensitivi, ut in primo dictum est, quæst., 81, art. 2.

2. Præterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis; dicit enim Apostolus Rom. 7, 18: *Scio quod non habitat in carne mea* (1) *bonum*. Ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis.

3. Præterea, Augustinus probat in lib. de Moribus Eccles., cap. 5, quod *virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur. Unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam: sicut si mihi auriga obtemperans equos quibus præest, recte regit, hoc totum mihi debetur*. Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed virtus est qua recte vivitur, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 4. Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Præterea, *principalis actus virtutis moralis est electio*, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 13, in fin. Sed electio non est actus irascibilis, sed rationis, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 1. Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

.— Sed contra est quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili; unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 10, in princ., quod hæ virtutes *sunt irrationabilium partium*.

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt: — **Uno modo secundum se, in quantum sunt partes appetitus sensitivi, et hoc modo non competit eis quod sint subjectum virtutis. — Alio modo possunt considerari in quantum participant rationem per hoc quod natæ sunt rationi obedire, et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subjectum virtutis humanæ.** Sic enim est principium humani actus, in quantum participat rationem, et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili et concupiscibili sint aliquæ virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum: sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quod sunt a ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiæ moventis motæ attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo **virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.**

Ad primum ergo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis; sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis; et hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanæ.

Ad secundum dicendum quod, sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, in quantum

---

Art. 4. — S. Bonaventura (in 3 Sent., dist. 33, art 1, quæst. 3), Scotus (ibid), Vasquez (hic, disp. 87), existimant, contra S. Thom., virtutes proprie dictas in appetitu sensitivo non reperiri.

(1) Vulgata: *Scio enim quia non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum.*

movente ratione membra nostra exhibemus ad serviendum justitiæ: ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; in quantum vero conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione in his in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 3, a med., quod *anima regit corpus despotico principatu*, id est, sicut dominus servum, et ideo totus motus corporis refertur ad animam; et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi; sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant: unde in eodem libro, loc. cit., Philosophus dicit quod *ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico*, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Ad quartum dicendum quod in electione duo sunt: scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, et præacceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2 et 5. Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili; sed prudentia est in ratione.

Articulus V

Utrum vires apprehensivæ sensitivæ sint subjectum virtutis.

Sup., quæst. 50, art. 3, ad 3; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 2, art. 4, quæst. 2, ad 6; et Ver. quæst. 1, art. 5, ad 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis, in quantum obedit rationi. Sed vires sensitivæ apprehensivæ interius rationi obediunt: ad imperium enim rationis operatur et imaginativa, et cogitativa, et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum, ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam juvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea, prudentia est quædam virtus, cujus partem ponit Tullius memoriam in sua Rhetorica, scil. lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, et eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

— Sed contra est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1: morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva; intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet in 6 Eth., cap. 1. Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius.

Respondeo dicendum quod **in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus**; quod patet ex hoc præcipue quod Philos. dicit in lib. de Memoria, cap. 2, circ. med., quod *in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura*. Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tullius in sua Rhetor., loc. cit., in arg. 3, quod *est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*. In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. et quæst. 50, art. 4, ad 3. — **Sed tamen, si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt.** Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet quod virtus sit in illa potentia quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed hujusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cogitationem intellectivam. Et ideo in hujusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione.

Ad primum ergo dicendum quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo, et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 18; et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur: et propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu vel ratione.

Et per hoc patet solutio *ad secundum*.

Ad tertium dicendum quod memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se, sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam est bonitas memoriæ, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

ARTICULUS VI

Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis.

3 Sent., dist. 23, quæst. 1, art. 4, quæst. 1, corp., ad 2 et 3, et dist. 42, quæst. 2, art. 4, quæst. 2 et 4, corp.; et Ver. quæst. 1, art. 3, per tot., et 12, ad 2, et quæst. 3, art. 2, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit subjectum alicujus virtutis. Ad id enim quod convenit potentiæ ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum in 3 de Anima, text. 42, est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus, quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum: virtus enim est *habitus per modum naturæ consentaneus rationi*, ut Tullius dicit in sua Rhet., lib. 2 de Invent., aliquant. ant. fin. Ergo voluntas non est subjectum virtutis.

2. Præterea, omnis virtus aut est intellectualis aut moralis, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult., in fin., et in 2, cap. 1, princ. Sed virtus intellectualis est sicut in subjecto in intellectu et ratione, non autem in voluntate; virtus autem moralis est sicut in subjecto in irascibili et concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subjecto.

3. Præterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eumdem actum ordinabuntur duæ virtutes; quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis.

— Sed contra est quod major perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Multo ergo magis debet esse virtus in voluntate quam in irascibili et concupiscibili.

RESPONDEO dicendum quod, cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus), ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. **Unde cum**, sicut dictum est quæst. 1, art. 2, ad 3, et quæst. 13, art. 5, ad 2, **objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente.** Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanæ naturæ), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi), ibi voluntas indiget virtute. Et ideo **hujusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto**, ut charitas, justitia et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa habet locum de virtute quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt circa passiones humanas, et alia hujusmodi, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad secundum dicendum quod *rationale per participationem* non solum est irascibilis et concupiscibilis, *sed omnino*, id est, universaliter, *appetitivum*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo, si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit, quæst. 62.

Ad tertium dicendum quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ; quod est proprium hujus vel illius hominis; et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiæ, ut dictum est in corp. art.; sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

QUÆSTIO LVII

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de distinctione virtutum: — et primo, quantum ad virtutes intellectuales; — secundo, quantum ad morales; — tertio, quantum ad theologicas.

Circa primum quæruntur sex: 1° utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes: 2° utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus; 3° utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus; 4° utrum prudentia sit virtus distincta ab arte; 5° utrum prudentia sit virtus necessaria homini; 6° utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes.

QUÆST. 57. — Omnis virtus, ait Sylvius, vel habet Deum pro objecto, vel aliquid creatum. Si Deum, est virtus creata. Si aliquid creatum; vel hoc pertinet ad affectum, et hæc est virtus moralis; vel ad intellectum, et hæc est virtus intellectualis. — Virtutes perfectivæ intellectus sive speculativi, sive practici (1 *part., quæst.* 79, *art.* 11), sunt numero quinque, ut patet per præsentem quæst.: « Intelligentia, Sapientia, Scientia, Ars et Prudentia ». Tres priores sunt speculativæ; duæ vero posteriores, practicæ.

ART. 1. — Doctrina istius art. his conclusionibus continetur: 1° Habitus intellectuales speculativi non sunt virtu-

Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 2. Sed habitus speculativi non sunt operativi : distinguitur enim speculativum a practico, id est, operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea, virtus est eorum per quæ fit homo felix, sive beatus, eo quod *felicitas est virtutis præmium*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 9. Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos aut alia bona humana per quæ homo beatitudinem adipiscitur ; sed magis res naturales et divinas. Ergo hujusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Præterea, scientia est habitus speculativus ; sed scientia et virtus distinguuntur, sicut diversa genera non subalternatim posita, ut patet per Philosophum, in 4 Top., cap. 2, loc. 2. Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

— Sed contra, soli habitus speculativi considerant necessaria, quæ impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit in 6 Ethic., cap. 1, a med., quasdam virtutes intellectuales in parte animæ quæ considerat necessaria, quæ non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

RESPONDEO dicendum quod, cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est, quæst. 55, art 3, *duplici* ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est, quæst. 56, art. 3 : — *uno* modo, quia facit facultatem bene operandi ; — *alio* modo, quia cum facultate facit etiam usum bonum ; et hoc, sicut supra dictum est, ibid., pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eo quod vis appetitiva animæ est quæ facit uti omnibus potentiis et habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, **possunt quidem dici virtutes, in quantum faciunt facultatem bonæ operationis quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus ; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu.** Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum ; sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam. Sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate : et ideo virtus quæ perficit voluntatem, ut charitas vel justitia, facit etiam bene uti hujusmodi speculativis habitibus. Et secundum hoc etiam **in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant**, sicut Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 18, parum a princ., quod *contemplativa est majoris meriti quam activa*.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est opus, scilicet exterius et interius. *Practicum* ergo vel *operativum*, quod dividitur contra *speculativum*, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus ; sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum ; et secundum hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum quod virtus est aliquorum dupliciter : — uno modo, sicut objectorum ; et sic hujusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum per quæ homo sit beatus ; nisi forte secundum quod ly *per* dicit causam efficientem, vel objectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile ; — alio modo dicitur esse virtus aliquorum sicut actuum ; et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quæ homo fit beatus, tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est in corp. art., tum etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis, quæ in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est, quæst. 3, art. 8.

Ad tertium dicendum quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

ARTICULUS II

Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet « sapientia, scientia et intellectus ».

Inf., quæst. 68, art. 7, corp. ; et 2-2, quæst. 4, art. 8, corp., et quæst. 47, art. 5, corp. ; et 3 Cont., cap. 44, fin. ; et Ver. quæst. 1, art. 12, corp., et art. 13, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

---

tes simpliciter, sed secundum quid. 2. Prædicti habitus sunt virtutes secundum quid, in quantum faciunt facultatem bonæ operationis, quæ est consideratio veri : hoc enim est bonum opus intellectus.

ART. 2. — Hæ virtutes, ut patet, non accipiuntur prout sunt dona Spiritus Sancti ; attamen hæc bene intellecta multum inserviunt ad recte intelligendam quæst. 68, *de Donis*. — Nota quod *sapientia*, tam *scientiam* quam *intellectum*, non quidem sicut genus suas species, sed sicut totum potentiale suas partes, continere dicitur. Habet enim perfectiori modo, quidquid scientia et intellectus complectuntur : utitur enim principiis per se notis deducendo inde conclusiones, quod scientiæ officium est ; et principia per se nota, esse vera ex terminis judicat, quod ad intellectum pertinet. — *Opinio* et *suspicio* excluduntur e numero virtutum intellectualium speculativarum, quia hi habitus soli dicuntur virtutes intellectales, quibus semper dicitur verum et non falsum. Sed objectum opinionis et suspicionis potest esse aliquando falsum. Hinc S. Thomas dicit, quæst. 18 de Verit., art. 16 : « Habitus opinativus non est virtus intellectualis, quia eo contingit falsum dicere » (Sylvius).— Habitus primorum principiorum, seu *Intelligentia*, subdividitur in habitum primorum principiorum speculabilium, qui retinet nomen genericum ; et in habitum principiorum practicorum, qui vocatur *Synderesis* (1 Part., quæst. 79, art. 12). Hi duo habitus continent semina omnium scientiarum, virtutumque moralium.— Habitus *Sapientiæ* in duas etiam species distribuitur, scilicet in divinam, quæ est Theologia, cujus objectum est ipsa

inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Species enim non debet condividi generi. Sed *sapientia est quædam scientia*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 7. Ergo sapientia non debet condividi scientiæ in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quæ attenditur secundum objecta, attenditur principaliter distinctio quæ est secundum rationem formalem objectorum, ut ex supra dictis patet, quæst., 54, art. 1, ad 1. Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale objectum, sed secundum rationem formalem ipsius objecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus a scientia conclusionum.

3. Præterea, virtus intellectualis dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio etiam speculativa, sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice. Ergo sicut scientia, quæ causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam et opinio.

— Sed contra est quod Philosophus, 6 Ethic., cap. 3, 6 et 7, ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet *sapientiam*, *scientiam* et *intellectum*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum : hoc enim est bonum opus ejus.

Verum autem est *dupliciter* considerabile : — *uno* modo, sicut per se notum ; — *alio* modo, sicut per aliud notum. — **Quod autem est per se notum**, se habet ut principium, et percipitur statim ab intellectu ; et ideo **habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur « intellectus »**, **qui est habitus principiorum**.

Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis ; et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse *dupliciter : uno* modo, ut sit ultimum in aliquo genere ; *alio* modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. — Et quia *ea quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt priora, et magis nota secundum naturam*, ut dicitur in 1 Phys., text. 2 et 3, ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et **circa hujusmodi est « sapientia »**, **quæ considerat altissimas causas**, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 1 et 2 : unde convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. — **Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit iutellectum « scientia »** ; et ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad primum ergo dicendum quod sapientia est quædam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus judicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia ; ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

Ad secundum dicendum quod, quando ratio objecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiæ penes rationem objecti, et objectum materiale : sicut ad eamdem potentiam visivam pertinet videre colorem et lumen, quod est ratio videndi colorem, et simul cum ipso videtur. Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia, pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones ; sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum. Unde, si quis recte consideret, istæ tres virtutes non ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam : sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori ; et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quæ sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, et de principiis earumdem.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 55, art. 3 et 4, habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est *verum*, malum autem ejus est *falsum*. Unde soli illi habitus *virtutes intellectuales* dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio vero et suspicio possunt esse veri et falsi : et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 3, in princ.

---

altissima causa, scilicet Deus, ut cognoscibilis per revelationem mediatam ; et in *humanam*, quæ est Metaphysica, quæ versatur circa prima rerum prædicata, ens, verum, bonum, etc...

Articulus III

Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus.

Inf., quæst. 93, art. 1, corp.; et 1 Part., quæst. 22, art. 2, corp.: et 2-2, quæst. 47, art. 5, corp.; et Ver. quæst. 5, art. 1, corp.; et 1 Ethic., post. princ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus, in lib. 2 de Libero Arbitrio, cap. 18 et 19, quod *virtute nullus male utitur.* Sed arte aliquis male utitur: potest enim aliquis artifex secundum scientiam artis suæ male operari. Ergo ars non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5, circ. fin. Ergo ars non est virtus.

3. Præterea, artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicæ. Sed, sicut artes mechanicæ sunt practicæ, ita artes liberales sunt speculativæ. Ergo, si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

— Sed contra est quod Philosophus in 6 Ethic., cap. 3 et 4, ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subjectum ponit scientificam partem animæ.

RESPONDEO dicendum quod ars nihil aliud est quam *ratio recta aliquorum operum faciendorum;* quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, in quantum artifex est, qua voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. **Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est. — Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis,** quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit lætus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est, hic sup. Et ideo **eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi,** in quantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus, quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imo est contra artem; sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde, sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est art. præc., ad 3, ita et ars; et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur; quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad secundum dicendum quod, quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quæ perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit quod *artis est virtus*, scilicet moralis, in quantum ad bonum usum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per justitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

Ad tertium dicendum quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruæ, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodo serviles, in quantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundum animam est liber. Illæ vero scientiæ quæ ad nullum hujusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

Art. 3. — Ars dividitur in *liberalem* et *mechanicam*.

Articulus IV

Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

Inf., art. 5, ad 1; et 2-2, quæst. 47, art. 4, ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis: sunt enim diversæ artes circa opera valde diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quædam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2. Præterea, prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi: utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 4 et 5. Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multo magis prudentia debet dici ars.

3. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, sicut in arte militari, et gubernativa, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

— Sed contra est quod Philosophus distinguit prudentiam ab arte in 6 Eth., cap, 5.

Respondeo dicendum quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra, art. 1 hujus quæst., et quæst. 56, art. 3, quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis; aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum; **prudentia** autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum: **respicit enim appetitum, tanquam præsupponens rectitudinem appetitus.** Cujus differentiæ ratio est, quia ars est *recta ratio factibilium*, prudentia vero est *recta ratio agibilium*. Differt autem *facere* et *agere*, quia, ut dicitur in 9 Metaph., tex. 16, *factio est actus transiens in exteriorem materiam*, sicut ædificare, secare, et hujusmodi; *agere* autem *est actus permanens in ipso agente*, sicut videre, velle, et hujusmodi. Sic igitur se habet prudentia ad hujusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quæ comparatur. Perfectio autem et rectitudo actionis (1) in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est art. 2 hujus quæst., ad 2, quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et præsupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 8, a med. Et ideo ad prudentiam, quæ est *recta ratio agibilium*, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines; quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium; et ideo ars non præsupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccet volens quam nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis. Sic igitur patet quod **prudentia est virtus distincta ab arte.**

Ad primum ergo dicendum quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, quantum ad subjectum et materiam: utrumque enim est in opinativa parte animæ, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet art. præc.

(1) Al., *rationis*.

Ad tertium dicendum quod prudentia est bene consiliativa de his quæ pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitæ humanæ. Sed in artibus aliquibus est consilium de his quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, in quantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter, sed illi solum qui bene consiliantur de his quæ conferunt ad totam vitam.

Articulus V

Utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

2-2, quæst. 51, art. 1, ad 3: et Ver. quæst. 1, art. 6, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta, ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quæ vita hominis consideratur: est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus, nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factæ. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus, sed forte solum quantum ad hoc ut virtuosus fiat.

2. Præterea, prudentia est per quam recte consiliamur, ut dicitur in 6 Eth., loc. cit. Sed homo potest ex bono consilio agere, non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

3. Præterea, virtus intellectualis est secundum quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam: non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur, cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere: unde dicitur Sap. 9, 14: *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*. Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

— Sed contra est quod Sap. 8, 7, connumeratur a iis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia: *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in hac (1) vita hominibus.*

Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc au-

Art. 5. — Nota pro vita christiana, hæc verba S. Doctoris: « Bene vivere consistit in bene operari », quod est contra otiosos et tepidos. Est etiam contra hæreticos docentes non esse necessaria bona opera.

(1) Vulgata omittit *hac*.

tem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat, ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quæ sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem, quæ perficit partem animæ appetitivam, cujus objectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directe (1) disponatur per habitum rationis: quia consiliari et eligere, quæ sunt eorum quæ sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem: et hæc virtus est prudentia. Unde **prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.**

Ad primum ergo dicendum quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit *ratio recta factibilium*: factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa factibilia est. Sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cujus perfectio est ipsum agere: est enim prudentia *recta ratio agibilium*, ut dictum est art. præc. et arg. 1 hujus art. Et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprium horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici, sed solum ad faciendum ipsum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus.

Ad secundum dicendum quod, dum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem: unde, si bonum operetur, non tamen simpliciter bene, quod est bene vivere.

Ad tertium dicendum quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solum in necessariis, ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt: sed solum in contingentibus, quæ possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus *intellectus practici*, circa factibilia quidem *ars*, circa agibilia vero *prudentia*.

(1) Al., *recte*.

Articulus VI

Utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

1, quæst. 22, art. 1, ad 1; et 2-2, quæst. 49, corp., fin., et quæst. 51, per tot., et quæst. 52, art. 2, corp.; et 3 Sent., dist. 33. quæst. 3, art. 1, quæst. 3 et 4; et Ver. quæst. 2, art. 12, ad 23, et quæst. 5, art. 1, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter adjugantur prudentiæ *eubulia*, *synesis* et *gnome*. *Eubulia* enim *est habitus quo bene consiliamur*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9. Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem lib. dicitur, cap. 5. Ergo *eubulia* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea, ad superiorem pertinet de inferioribus judicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cujus est actus judicium. Sed *synesis* est bene judicativa. Ergo *synesis* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea, sicut diversa sunt ea de quibus est judicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet *eubulia*. Ergo ad bene judicandum de agendis non oportet ponere præter *synesim* aliam virtutem, scilicet *gnomen*.

4. Præterea, Tullius ponit in sua Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., tres alias partes prudentiæ, scilicet *memoriam præteritorum*, *intelligentiam præsentium*, et *providentiam futurorum*. Macrobius etiam ponit super Somnium Scipionis, lib. 1, cap. 8, quasdam alias partes prudentiæ, scilicet *cautionem*, *docilitatem*, et alia hujusmodi. Non videntur igitur solæ hujusmodi virtutes prudentiæ adjungi.

— Sed contra est auctoritas Philosophi in 6 Eth., cap. 9, 10 et 11, qui has tres virtutes ponit prudentiæ adjunctas.

Respondeo dicendum quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior quæ ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana *tres* actus rationis inveniuntur: quorum primus est *consiliari*, secundus *judicare*, tertius est *præcipere*. — Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt *inquirere* et

Art. 6. — Εὐβουλία, scilicet *bonum consilium*; Σύνεσις, scilicet *perspicacia*; Γνώμη, scilicet *sententia*.

judicare : nam *consilium* inquisitio quædam est. — Sed tertius actus est proprie practici intellectus, in quantum est operativus : non enim ratio babet præcipere ea quæ per hominem fieri non possunt Manifestum est autem quod in his quæ per hominem fiunt, principalis actus est præcipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo **virtuti quæ est bene præceptiva, scilicet prudentiæ, tanquam principaliori, adjunguntur tanquam secundariæ, « eubulia », quæ est bene consiliativa, et « synesis », et « gnome », quæ sunt partes judicativæ**; de quarum distinctione dicetur in resp. ad 3.

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus ejus, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subjecta, quæ est *eubulia*,

Ad secundum dicendum quod judicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur : contingit enim aliquem bene judicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi; sed ultimum complementum est, quando ratio jam bene præcepit de agendis.

Ad tertium dicendum quod judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus. Inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duæ autem virtutes ad bene judicandum : quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiæ autem demonstrativæ, quæ sunt judicativæ, sunt diversæ de diversis. Distinguuntur autem *synesis* et *gnome* secundum diversas regulas, quibus judicatur. Nam *synesis* est judicativa de agendis secundum communem legem; *gnome* autem secundum ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, sicut plenius infra patebit, 2-2, quæst. 51, art. 4.

Ad quartum dicendum quod *memoria*, *intelligentia* et *providentia*, similiter etiam *cautio* et *docilitas*, et alia hujusmodi, non sunt virtutes diversæ a prudentia; sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, in quantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam et quædam partes subjectivæ, seu species prudentiæ, sicut *œconomica*, *regnativa*, et hujusmodi. Sed prædicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicetur, 2-2, quæst. 51.

QUÆSTIO LVIII

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus, — et primo, de distinctione earum a virtutibus intellectualibus; — secundo, de distinctione earum ab invicem secundum propriam materiam; — tertio, de distinctione principalium vel cardinalium ab aliis.

Circa primum quæruntur quinque : 1° utrum omnis virtus sit virtus moralis; 2° utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali; 3° utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem; 4° utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali; 5° utrum e converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

Articulus primus

Utrum omnis virtus sit moralis.

Inf., quæst. 68, art. 8, corp.; et 3 Sent., dist. 23, quæst. 1, art. 4, quæst. 2, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur a *more*, id est a consuetudine. Sed ad omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, post. med., quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens.* Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cujuslibet virtutis possumus ex electione facere; omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit, quæst. 64, art. 2, 3 et 4. Ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea, Tullius dicit in sua Rhet., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod *virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus.* Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi, cum *bonum hominis sit secundum rationem esse*, ut Dyonisius dicit, cap. 4 de Div. Nom., part. 4, lect. 22. Ergo omnis virtus est moralis.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. ult., in fin. : *Dicentes de moribus non dicimus quoniam sapiens vel intelligens, sed quoniam mitis vel sobrius.* Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales; quæ tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2. Non ergo omnis virtus est moralis.

RESPONDEO dicendum quod ad hujusmodi evidentiam considerare oportet quid sit mos : sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. *Mos* autem *duo* significat : — *quandoque* enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act. 15, 1 :

ART. 1. — Definiri potest virtus moralis : « Habitus inclinans appetitum ad operationes humanas rectæ rationi consentaneas ». — Cfr. quæ pulcherrime de virtutib. moralibus scripsit S. Bonaventura, in *Breviloquio*, part. 5, cap. 4.

Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis (1) *salvi fieri* ; — *quandoque* vero significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum : unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui *mores*. Unde dicitur 2 Machab. 11, 11, quod *leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos* ; et sic accipitur mos in Psal. 67, 7, ubi dicitur : *Qui habitare facit unius moris in domo*. Et hæc quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem, in græco autem distinguuntur : nam ethos, quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam ; et scribitur per η, græcam litteram ; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε.

Dicitur autem virtus moralis à *more*, secundum quod mos significat quamdam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quæ significat consuetudinem : nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivæ virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supra dictis patet, quæst. 9, art. 1. Et ideo **non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quæ est in vi appetitiva.**

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de *more*, secundum quod significat consuetudinem.

Ad secundum dicendum quod omnis actus virtutis potest ex electione agi ; sed electionem rectam agit sola virtus, quæ est in appetitiva parte animæ. Dictum est enim supra, quæst. 13, art. 1, quod eligere est actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam ; quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad tertium dicendum quod *natura est principium motus*, sicut dicitur in 2 Phys., text. 3. Movere autem ad agendum proprium est appetitivæ partis. Et ideo assimilari naturæ in consentiendo rationi est proprium virtutum quæ sunt in vi appetitiva.

Articulus II

Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

Inf., quæst. 62, art. 2 ; et ; Sent., dist. 24, quæst. 1, art. 4, quæstiunc. 3, ad 4 ; e Ver. quæst. 14, art. 3, ad 9 ; et Ver. quæst. 1, art. 12, corp. ; et 1 Ethic., fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus in lib. 4 de Civ. Dei, cap. 21, paulo a princ., quod *virtus est ars recte vivendi*. Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Præterea, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam ; sicut quidam definiunt quod perseverantia *est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum* ; et sanctitas *est scientia faciens fideles, et servantes quæ ad Deum justa sunt*. Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Præterea, Augustinus dicit in 1 Soliloq., cap. 6, a med., quod *virtus est recta et perfecta ratio*. Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in 6 Ethic., cap. ult., circa med. Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Præterea, nihil distinguitur ab eo quod in ejus definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis : dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 6, circa med., quod *virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit*. Hujusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in 6 Ethic., cap. ult. Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

— Sed contra est quod dicitur in 1 Ethic., cap. ult., in fin. : *Determinatur virtus secundum differentiam hanc. Dicimus enim harum has quidem* INTELLECTUALES, *has vero* MORALES.

RESPONDEO dicendum quod omnium humanorum operum principium primum ratio est ; et quæcumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt, diversimode tamen : nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia ; statim enim ad imperium rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 3, post. med., quod *anima regit corpus despotico principatu*, id est, sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet. Posuerunt quidam igitur quod omnia principia activa quæ sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem ; quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta ad bene agendum : unde, cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola

ART. 2. — Adverte quod ultima verba in corp., scilicet « habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, in quantum rationi conformatur », non intelliguntur de conformitate superadditæ relationis, sed de conformitate essentiali : jam enim superius dictum est, quod virtus moralis est essentialiter habitus conformis rationi, et non fit idem habitus de non virtute virtus, per superadditam relationem ad rationem rectam. Et hæc expositio sufficiat pro omnibus similibus verbis Auctoris, tam hic quam alibi (Cajetanus).

(1) Vulgata :... *non potestis*.

ratione esset; et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit *omnes virtutes esse prudentias*, ut dicitur in 6 Ethic., c. ult. Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi: pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Unde Philosophus dicit in 1 Pol., cap. 3, a med., quod *ratio imperat appetitivæ principatu politico*, quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit super Psalm. 118, conc. 8, circa fin., quod *interdum præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus;* in tantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc aliqualiter verum est quod Socrates dixit quod *scientia præsente non peccatur;* si tamen hæc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. **Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali.** Unde, sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, in quantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione; et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est *recta ratio agibilium*, sicut ars est *recta ratio factibilium;* et secundum hoc quod dicit quod *virtus est ars recte vivendi*, essentialiter convenit prudentiæ, participative autem aliis virtutibus, prout secundnm prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum quod tales definitiones, a quibuscumque inveniantur datæ, processerunt ex opinione Socratica; et sunt exponendæ eo modo quo de arte prædictum est, in solut. præc.

Et similiter dicendum est *ad tertium*.

Ad quartum dicendum quod *recta ratio*, quæ est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiæ ejus, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, in quantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

Articulus III

Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem: connumeratur enim virtutibus intellectualibus in 6 Ethic., cap. 3 et 5, et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quæ sunt morales, ut infra patebit, quæst. 61, art. 1. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

2. Præterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales; nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Præterea, fides, spes et charitas quædam virtutes sunt: non tamen sunt virtutes intellectuales: hæ enim solum sunt quinque, scilicet *scientia* et *sapientia*, *intellectus*, *prudentia* et *ars*, ut dictum est quæst. 57, art. 2, 3 et 4. Nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1, in princ., duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.

Respondeo dicendum quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi *duplex*, scilicet *intellectus* sive ratio, et *appetitus:* hæc enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in 3 de Anima, text. 48 et seq. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod **omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.**

Ad primum ergo dicendum quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus: est enim *recta ratio agibilium*, ut supra dictum est, quæst. 57, art. 4, et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad secundum dicendum quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivæ virtutis sensitivæ; quod ex hoc patet quod in continente et perseverante superabundant inordinatæ passiones; quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum

Art. 3. — Nota bene in conclus. verba *virtus humana*, ob virtutes theologicas, quæ non sunt virtutes humanæ, quamvis veri hominis sint virtutes. — Nota etiam quæ dicuntur de Prudentia, quæ secundum suam essentiam est intellectualis, sed secundum materiam convenit cum moralibus, quia est recta ratio agibilium.

rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passiones, ne deducatur; deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva, quæ facit rationem se bene habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, id est, fines, ex quibus ratiocinatur, quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quæ a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum; sicut non sequitur perfecta actio alicujus agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde, si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta; unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia a delectationibus, et perseverantia in tristitiis non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit in 7, Ethic., cap. 1 et 9.

Ad tertium dicendum quod fides, spes et charitas sunt supra virtutes humanas: sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinæ gratiæ.

ARTICULUS IV

Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

Inf., art. 5, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius, 2 de Invent., aliquant. ante fin., *est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*. Sed natura, etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturæ conjungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Præterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliquid in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi, et Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Præterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam absque rationis judicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

— Sed contra est quod Gregorius dicit, 22 Moral., cap. 1 (implic.), quod *cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt*. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est, quæst. 57, art. 4. Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

RESPONDEO dicendum quod **virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte; — non autem potest esse sine intellectu et prudentia.** — Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est *habitus electivus*, id est, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, *duo* requiruntur: *primo*, ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus; *secundo*, ut homo recte accipiat ea quæ sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, judicantem et præcipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas, ut supra dictum est, quæst. 57, art. 4, 5 et 6. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. — Et per consequens nec sine intellectu: per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quam in operativis. Unde, sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quæ est *recta ratio agibilium*.

Ad primum ergo dicendum quod inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione est absque electione; et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione; et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quæ sunt agenda secundum virtutem; et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis: unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes, secundum illud Matth. 10, 16: *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ.*

Ad tertium dicendum quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem: sicut equus currens, si sit cæcus, tanto fortius impingit et læditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, in quantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quod sit cum ratione

recta, ut Aristoteles dicit in 6 Ethic., cap. ult., circa med.

Articulus V

Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis. Potest ergo esse sine ea.

2. Præterea, moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maxime moralibus conjuncta videtur.

3. Præterea, prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9. Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

— Sed contra, velle malum facere opponitur directe virtuti morali ; non autem opponitur alicui quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiæ quod volens peccet, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5, circa fin. Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Respondeo dicendum quod **aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt ; — sed prudentia sine virtute morali esse non potest.** Cujus ratio est quia prudentia est *recta ratio agibilium*, non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem : sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiæ, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine ; et hoc fit per virtutem moralem : virtuosus enim recte judicat de fine virtutis, quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5, a med. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

Ad primum ergo dicendum quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis : sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam ; sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

Ad secundum dicendum quod principia artificialium non dijudicantur a nobis bene vel male, secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad tertium dicendum quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa et bene præceptiva ; quod esse non potest nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium, et præceptum prudentiæ ; et hoc per virtutem moralem.

QUÆSTIO LIX

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM RELATIONEM AD PASSIONES. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem.

Et quia virtutes morales, quæ sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet — primo, considerare in communi comparationem virtutis ad passionem ; — secundo, distinctionem moralium virtutum secundum passiones.

Circa primum quæruntur quinque : 1° utrum virtus moralis sit passio ; 2° utrum virtus moralis possit esse cum passione ; 3° utrum possit esse cum tristitia ; 4° utrum omnis virtus moralis sit circa passiones ; 5° utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

Articulus primus

Utrum virtus moralis sit passio.

3. Sent., dist. 23, quæst. 1, art. 3, quæst. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis sit passio. Medium enim est ejusdem

generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Præterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quædam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira. Ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

3. Præterea, misericordia quædam passio est: est enim tristitia de alienis malis, ut supra dictum est, quæst. 35, art. 8, arg. 3. Hanc autem *Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem*, ut Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei, cap. 5, circa med. Ergo passio potest esse virtus moralis.

— Sed contra est quod dicitur in 2 Ethic., cap. 2, a princ., quod *passiones neque virtutes sunt, neque malitiæ.*

RESPONDEO dicendum quod **virtus moralis non potest esse passio**. Et hoc patet triplici ratione: — primo quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 3. Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. — Secundo, quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem: unde passiones secundum se consideratæ se habent et ad bonum et ad malum, secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 3. — Tertio, quia, dato quod aliqua passio se habeat, ad bonum solum vel ad malum solum, secundum aliquem modum (1), tamen motus passionis, in quantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cujus conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso principium habens in ratione, et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur in 2 Ethic., cap. 6, a med., quod *est habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit.*

Ad primum ergo dicendum quod virtus secundum suam essentiam non est medium inter passiones; sed secundum suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum quod si vitium dicatur habitus, secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et e contrario concurrere ad actum virtutis, secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum quod misericordia dicitur esse virtus, id est, virtutis actus, secundum quod *motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti*, ut Aug. dicit ibid., loco citato in arg. — Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem; et eadem est ratio de similibus passionibus.

(1) Al., *motum.*

ARTICULUS II

Utrum virtus moralis possit esse cum passione

Part. 1, quæst. 95, art. 2, ad 2; et 2-2, quæst. 58, art. 9; et 4 Sent., dist. 14, quæst. 1, art. 1, quæst. 2, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim Philosophus in 4 Topic., cap. 5, loc. 54, quod *mitis est qui non patitur; patiens autem qui patitur, et non deducitur;* et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Præterea, virtus est quædam recta habitudo animæ, sicut sanitas corporis, ut dicitur in 7 Phys., text. 17: unde virtus *quædam sanitas animæ* esse videtur, ut Tullius dicit in 4 de Tuscul. QQ., ante med.; passiones autem animæ dicuntur *morbi quidam animæ*, ut in eodem libro, circa med., Tullius dicit; sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur secum animæ passionem.

3. Præterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hic etiam impeditur per passiones. Dicit enim Philosophus, in 6 Ethic., cap. 5, circa med., quod *delectationes corrumpunt existimationem prudentiæ*; et Sallustius dicit in Catilinario, in princ. orat. Cæsaris, quod *non facile verum perspicit animus, ubi illæ officiunt*, scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 6, in princ.: *Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus*, scilicet passionum; *si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt.* Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos et Peripateticos, sicut Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei, cap. 4, in princ. — Stoici enim posuerunt quod passiones animæ non possunt esse in sapiente sive virtuoso; — Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei, ibid., posuerunt quod passiones simul cum virtute

morali esse possunt, sed ad medium reductæ. Hæc autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba quam secundum rerum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones animæ ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animæ sint motus appetitus sensitivi: aliæ vero affectiones, quæ non sunt passiones animæ, sint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt; sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes: quæ si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso esse non possunt; si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quod *animi visa, quæ appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo: et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant: ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus prævenientibus rationis officium; nec ideo tamen approbat ista eisque consentit*, ut Augustinus narrat in 9 de Civit. Dei, loc. sup. cit., ab Aulo Gellio dictum, lib. 19 Noct. Attic., cap. 1. **Si igitur passiones dicantur inordinatæ affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut Stoici posuerunt. — Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinati** (1). Unde Aristoteles dicit in 2 Ethic., cap. 3, parum ante med., quod *non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt; sed deberent etiam dicere quod sunt quietes a passionibus, quæ sunt ut non oportet, et quando non oportet.*

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Hæc autem fuit opinio Stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animæ; quam Philosophus excludit in 2 Ethic., loc. cit., dicens *virtutes non esse impossibilitates*. Potest tamen dici quod, cum dicitur quod *mitis non patitur*, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad secundum dicendum quod ratio illa et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit in lib. 4 de Tuscul. QQ., procedunt de passionibus, secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum quod passio præveniens judicium rationis, si in animo prævaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium et judicium rationis; si vero sequatur quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

(1) Al., *ordinatæ*.

Articulus III

Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia.

2-2, quæst. 58, art. 9; et 4 Sent., dist. 14, quæst. 1, art. 1, quest. 2, ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiæ effectus, secundum illud Sap. 8, 7: *Sobrietatem et justitiam docet* (scilicet divina sapientia), *prudentiam et virtutem* (1). Sed *sapientiæ convictus non habet amaritudinem*, ut postea 8, 16, subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Præterea, tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philosophum in 7 Ethic., cap. 13, et in 10, cap. 5. Sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Præterea, tristitia est quædam animi ægritudo, ut Tullius eam vocat in 4 de Tuscul. QQ., parum ante med. Sed ægritudo animæ contrariatur virtuti, quæ est bona animæ habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

— Sed contra est quod Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia; dicit enim, ut habetur Matth. 26, 38: *Tristis est anima mea usque ad mortem*. Ergo tristitia potest esse cum virtute.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, 14 de Civ. Dei, cap. 8, Stoici voluerunt pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres εὐπαθείας, id est, *tres bonas passiones*: pro cupiditate scilicet *voluptatem*, pro lætitia *gaudium*, pro metu *cautionem*. Pro tristitia vero negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione. — Primo quidem, quia tristitia est de malo quod jam accidit. Nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Crediderunt enim quod, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt: ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest. — Sed hoc irrationabiliter dicitur: — cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est: non tamen maximum, quia eo potest homo male uti: unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere. — Præterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud 1 Joan. 1, 8: *Si dixerimus quia* (2) *peccatum*

(1) Vulgata: *Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam et virtutem.* — 16... *non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius.*
(2) Vulgata: ... *quoniam*...

non habemus, ipsi nos seducimus. — Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit; et de hoc laudabiliter dolet, secundum illud 2 Cor. 7, 10: *Quæ secundum Deum est tristitia* (1), *pœnitentiam in salutem stabilem operatur.* — Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam.

Secundo, movebatur ex hoc quod tristitia est de præsenti malo, timor autem de malo futuro; sicut delectatio de bono præsenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo præsenti animus hominis substernatur (quod fit per tristitiam), omnino videtur contrarium rationi: unde cum virtute esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso præsens, ut dictum est art. præc., quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de hujusmodi malo tristatur, moderate tamen secundum rationis judicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est art. 1 et 2 hujus quæst. Unde **ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est**, sicut etiam Philosophus dicit in 2 Eth., capp. 6 et 7. Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum est quod **tristitia de his quæ conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur; sed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.**

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate habetur quod de sapientia sapiens non tristetur; tristatur tamen de his quæ sunt impeditiva sapientiæ. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiæ esse potest, tristitia locum non habet.

Ad secundum dicendum quod tristitia impedit operationem de qua tristamur; sed adjuvat ad ea promptius exequenda per quæ tristitia fugitur.

Ad tertium dicendum quod tristitia immoderata est animæ ægritudo; tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet secundum statum præsentis vitæ.

(1) Vulgata :... *tristitia est*...

Articulus IV

Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.

Inf., quæst. 60, art. 4, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 3, quod *circa voluptates et tristitias est moralis virtus.* Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 1, et quæst. 35, art. 1. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Præterea, rationale per participationem est subjectum moralium virtutum, ut dicitur in 1 Eth., cap. ult. Sed hujusmodi pars animæ est in qua sunt passiones, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 3. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

3. Præterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquæ sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, ut dicitur in 3 Eth., cap. 6 et 10. Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

— Sed contra est quod justitia, quæ est virtus moralis, *non est circa passiones*, ut dicitur in 5 Eth., cap. 1, 2, 3 et 4.

Respondeo dicendum quod virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subjectum passionis, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 3. Et ideo **non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes.**

Ad primum ergo dicendum quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias, sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens ad proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus, post præmissa verba loc. cit. in arg., subdit quod *si virtutes sunt circa actus et passiones, omnem autem passionem et*

Art. 4. — Ex hoc patet quod virtutes morales dividuntur in virtutes quæ sunt circa *actiones*, et in virtutes quæ sunt circa *passiones*, et ideo dicuntur virtutes operationum et passionum. Hinc apparet necessitatem omnium virtutum moralium non esse ex eodem fonte. Etenim justitia est necessaria propter operationes ipsas secundum se, etiamsi nulla passio obsisteret; temperantia et fortitudo sunt necessariæ ad vincendas passiones contrarias. Platonici dant etiam aliam divisionem, ut videbs infra, quæst. 61, art. 5.

omnem actum sequitur delectatio et tristitia; etiam propter hoc virtus erit circa delectationes et tristitias, scilicet sicut circa aliquid consequens.

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subjectum passionum, sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod in quibusdam virtutibus sunt passiones, sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur, quæst. 60, art. 2.

Articulus V

Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione.

Infr., quæst. 60, art. 2, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse est omnino absque passionibus.

2. Præterea, tunc unumquodque est perfectum quando est remotum a suo contrario, et ab his quæ ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum quod virtuti contrariatur: unde Roman. 7 nominantur *passiones peccatorum*. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Præterea, secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Augustinum, in lib de Morib. Eccles., cap. 6 et 11, a med. Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

— Sed contra est quod *nullus justus est qui non gaudet justa operatione*, ut dicitur in 1 Eth., cap. 8, circa med. Sed gaudium est passio. Ergo justitia non potest esse sine passione, et multo minus aliæ virtutes.

Respondeo dicendum quod si passiones dicamus *inordinatas affectiones*, sicut Stoici posuerunt, sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus. — Si vero passiones dicamus *omnes motus appetitus sensitivi*, sic planum est quod **virtutes morales, quæ sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt.** Cujus ratio est, quia secundum hoc sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quæ sunt subjecta rationi, a propriis actibus vacent; sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde, sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos. — **Virtutes autem morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus**; et hujusmodi virtus est justitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum justitiæ sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio; et si hoc gaudium multiplicetur per justitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 7, et quæst. 24, art. 3. Et sic per redundantiam hujusmodi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat.

Ad primum ergo dicendum quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum quod passiones inordinatæ inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatæ.

Ad tertium dicendum quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suæ naturæ. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus, sicut in homine: et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore; bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

QUÆSTIO LX

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INVICEM. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ab invicem; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrum sit tantum una virtus moralis; 2° utrum distinguantur virtutes morales quæ sunt circa operationes, ab his quæ sunt circa passiones; 3° utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus; 4° utrum circa diversas passiones sint diversæ morales virtutes; 5° utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

Articulus primus

Utrum sit una tantum virtus moralis.

3 Sent., dist. 35, quæst. 1, art. 1, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ est subjectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ est subjectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum

est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Præterea, habitus non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum formales rationes objectorum. Formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

3. Præterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 3 et 5. Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas : proprii autem et propinqui sunt infiniti ; non sunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur quod sit una tantum.

— Sed contra est quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est, quæst. 56, art. 2. Sed subjectum virtutum moralium est pars appetitiva animæ, quæ per diversas potentias distinguitur, ut in 1 dictum est, quæst. 81, art. 2. Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 58, art. 2, virtutes morales sunt habitus quidam appetitivæ partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias objectorum, ut supra dictum est, quæst. 54, art. 2. Species autem objecti appetibilis, sicut et cujuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quæ est ab agente. Est autem considerandum quod materia patientis se habet ad agens *dupliciter : — quandoque* enim recipit formam agentis secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis ; et sic necesse est quod si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei : sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquod existens in specie ignis. — *Aliquando* vero materia recipit formam ab agente non secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole ; et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis : sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiæ.

Manifestum est autem quod in moralibus ratio est sicut imperans et movens ; vis autem appetitiva sicut imperata et mota. Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult. Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem ; et ita sequitur quod **virtutes morales sint diversæ secundum speciem, et non una tantum.**

Ad primum ergo dicendum quod objectum rationis est *verum;* est autem eadem ratio *veri* in omnibus moralibus, quæ sunt contingentia agibilia : unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Objectum autem appetitivæ virtutis est bonum appetibile, cujus est diversa ratio secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum quod illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est, in corp.

Ad tertium dicendum quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis ; qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

ARTICULUS II

Utrum virtutes morales quæ sunt circa operationes, distinguantur ab his quæ sunt circa passiones.

Ver. quæst. 1, art. 13, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones. Dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 3, quod *virtus moralis est circa delectationes, et tristitias optimorum operativa.* Sed voluptates et tristitiæ sunt passiones quædam, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 1, et quæst. 35, art. 1. Ergo eadem virtus quæ est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Præterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquæ virtutes rectificant passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes. Eædem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

3. Præterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eædem virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa passiones.

— Sed contra est quod Philosophus, 2 Ethic., cap. 3 et 7, et 5, in 4 priorib. cap., ponit justitiam circa operationes ; temperantiam autem, et fortitudinem, et mansuetudinem circa passiones quasdam.

RESPONDEO dicendum quod operatio et passio *dupliciter* potest comparari ad virtutem : — **uno modo sicut effectus; et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam vel tristitiam, quæ sunt passiones,**

ART. 2. — Vide quæst. præc., art. 4, ad notam.

ut supra dictum est, quæst. 59, art. 4, ad 1. — **Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia circa quam est; et secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes et alias circa passiones.** — Cujus ratio est quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, in quantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum; et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum; et propter hoc justitia et partes ejus proprie sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. — In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem: et ideo oportet in his bonum et malum considerari secundum quod homo bene vel male afficitur circa hujusmodi; et propter hoc oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis hujusmodi. Contingit autem quod in operationibus quæ sunt ad alterum, prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem: et tunc in quantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio justitiæ; in quantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis: sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur justitia, in immoderentia vero iræ corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis. — *Aliæ duæ* rationes procedunt ex hoc quod ad idem concurrunt operatio et passio; sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione prædicta in corp.

Articulus III

Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere. Sed justitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea, operationes maxime differentes esse videntur quæ ordinantur ad bonum unius, et quæ ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales: dicit enim Philosophus in 5 Ethic., cap. 1, circa fin., quod *justitia legalis, quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute, quæ ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem.* Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Præterea, si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum: nam ad justitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet in 5 Ethic., cap. 2, a med. Non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

— Sed contra est quod religio est alia virtus a pietate; quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

Respondeo dicendum quod **omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione justitiæ, quæ attenditur secundum debitum ad alterum; — distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes.** Cujus ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est art. præc., non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiæ. Ad justitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes hujusmodi virtutes quæ sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiæ. Sed debitum non est unius rationis in omnibus: aliter enim debetur aliquid æquali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversæ virtutes: puta religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriæ; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus, et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum quod justitia proprie dicta est una specialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod secundum æquivalentiam potest restitui; dicitur tamen et ampliato nomine *justitia* secundum quamcumque debiti redditionem; et sic non est una specialis virtus.

Ad secundum dicendum quod justitia quæ intendit bonum commune, est alia virtus à justitia quæ ordinatur ad bonum privatum alicujus: unde et jus commune distinguitur a jure privato; et Tullius ponit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., unam specialem virtutem *pietatem*, quæ ordinat ad bonum patriæ. Sed justitia ordinans hominem ad bonum commune est generalis per imperium,

---

Art. 3. — De resp. ad 2, vide in 2-2. quæst. 58, art. 6; et de Resp. ad 3, quæst. 61, art. 1.

quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem, secundum quod a tali justitia imperatur, etiam *justitiæ* nomen accipit. Et sic virtus a justitia legali non differt nisi ratione, sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum quod in omnibus operationibus ad justitiam specialem pertinentibus est eadem ratio debiti ; et ideo est eadem virtus justitiæ, præcipue quantum ad commutationes : forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa. Sed de hoc infra quæretur, 2-2, quæst. 61, art. 1.

Articulus IV

Utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales.

Inf., art. 5, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor ; et omnes ad eumdem finem terminantur, scilicet delectationem vel tristitiam, ut supra habitum est, quæst. 25, art. 1 et 2. Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Præterea, si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum, quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis : sicut fortitudo circa timores et audacias ; temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet ut circa diversas passiones (1) sint diversæ virtutes morales.

3. Præterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est, quæst. 23, art. 4. Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversæ circa diversas passiones.

— Sed contra est quod fortitudo est circa timores et audacias, temperantia circa concupiscentias, mansuetudo circa iras, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 6 et 10, et in 4, cap. 5.

Respondeo dicendum quod **non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis**. Sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes : aliæ namque pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 1.

Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas :— *primo* quidem, quia quædam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundum contrarietatem : sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia hujusmodi. Et circa hujusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam et eamdem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eamdem rationem instituitur : sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. — *Secundo*, quia diversæ passiones inveniuntur secundum eumdem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo **diversæ passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales**, quia earum motus secundum quemdam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum : sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis, quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. — Sed **passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur**. Nam *audacia* et *timor* ordinantur ad aliquod magnum periculum ; *spes* et *desperatio*, ad aliquod bonum arduum ; *ira* autem, ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit. — **Et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur**, utpote *temperantia* circa passiones concupiscibilis, *fortitudo* circa timores et audacias, *magnanimitas* circa spem et desperationem, *mansuetudo* circa iras.

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio, seu fine : unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum quod, sicut in natura-

Art. 4. — Quomodo B. Thomas, in conclus. 3, unam tantum virtutem ponit circa passiones concupiscibilis, cum art. seq. varias agnoscat virtutes, quæ ad vim concupiscibilem ejusque passiones pertineant? Respondeo non sic accipiendum esse quod hic dicit, quasi circa quascumque passiones concupiscibilis, solum sit una virtus ; sed quia solum est una circa aliquas plures, seu diversas passiones concupiscibilis, nimirum circa illas quæ se invicem consequuntur, et pertinent ad idem objectum et ad eamdem materiam; sive quod solum sit una virtus in concupiscibili, respectu passionum se habentium circa idem, ut una temperantia circa amorem, et desiderium delectationum tactus, et circa odium contrarii ; et una philotimia, circa amorem et desiderium et delectationem honoris, ac etiam circa odium, fugam et tristitiam de contrario. An vero respectu passionum diversarum, se non consequentium et habentium diversa objecta, non possint esse plures virtutes in concupiscibili, non negat in præsenti art., sed affirmat in sequenti (Sylvius).

(1) Al., *operationes*.

libus idem est principium quo receditur ab uno principio et acceditur ad aliud, et in rationibus est eadem ratio contrariorum : ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad tertium dicendum quod illæ tres passiones ad idem objectum ordinantur secundum quemdam ordinem, ut dictum est in corp. art., et ideo ad eamdem virtutem moralem pertinent.

Articulus v

Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum objecta passionum. Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum. Sed virtutes morales quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum objecta operationum : ad eamdem enim virtutem justitiæ pertinet emere vel vendere domum et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quæ sunt circa passiones, diversificantur per objecta passionum.

2. Præterea, passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensitivi. Sed major diversitas requiritur ad diversitatem habituum quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur objecta, quæ non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis, ita scilicet quod de omnibus delectationibus erit una virtus moralis; et similiter est de aliis.

3. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis, et eadem ratione omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum objecta passionum.

4. Præterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversæ virtutes : sicut *temperantia* circa concupiscentias delectationum tactus, *eutrapelia* circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

— Sed contra est quod *castitas* est circa delectabilia venereorum, *abstinentia* vero est circa delectabilia ciborum, et *eutrapelia* circa delectabilia ludorum.

Respondeo dicendum quod perfectio virtutis ex ratione dependet ; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passiones autem secundum ordinem ad appetitum. **Objecta igitur passionum, secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species; secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum.** Non est autem idem motus rationis et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est art. præc., et aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est art. præc., ideo **diversitas objectorum, quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum,** puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid sit bonum cum aliqua arduitate.

Et quia ordine quodam ratio inferiores (1) hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit, ideo etiam **secundum quod unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione, et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, et per consequens natum est diversificare virtutes.** Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiæ et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehensionem : et hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam ; sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo vel in specie (sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum), erit pertinens ad virtutem *temperantiæ*. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi ; et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur in 2 Eth., cap. 3, ad fin. Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor : quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor

Art. 5. — Scito quod Auctor concludens numerum virtutum moralium dicendo : « Sic igitur patet quod secundum Aristot., etc.. », non infert ex hoc art. solo, sed juncto præcedenti, in quo fortitudinem et mansuetudinem distinxit ex 3 et 4 Ethicorum : propterea, enumerando virtutes, has connumeravit, licet earum in hoc art. non meminerit.

(1) Al., *interiores*.

autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona eonsiderari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem, vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum, quia hujusmodi sunt quædam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolute sumptum, secundum quod est objectum cuncupiscentiæ, vel delectationis aut amoris, est *liberalitas ;* circa bonum autem hujusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est objectum spei, est *magnificentia ;* circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est objectum amoris, sic est quædam virtus, quæ vocatur *philotimia*, id est, amor honoris ; si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est objectum spei, sic est *magnanimitas.* Unde *liberalitas* et *philotimia* videntur esse in concupiscibili ; *magnificentia* vero et *magnanimitas*, in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere : sed accipitur ut absolute sumptum, prout est objectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile, secundum quod præbet se alteri, vel in his quæ serio fiunt, id est, in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem ; vel in his quæ fiunt ludo, id est, in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter : uno modo ut delectabilem decentibus verbis et factis ; et hoc pertinet ad quamdam virtutem quam Aristoteles, lib. 2, cap. 7, circa med. (ex sensu D. Thom.), nominat *amicitiam*, et potest dici *affabilitas.* Alio modo præbet se aliquis alteri ut manifestum per dicta et facta ; et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat *veritatem*, lib. 4 Ethic., cap. 7. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, et seria quam jocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus, lib. 4 Ethic., cap. 8, *eutrapeliam* nominat. Sic igitur patet quod secundum Aristotelem **sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet « fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas et eutrapelia », et distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversas passiones, vel secundum diversa objecta. — Si igitur addatur « justitia », quæ est circa operationes, erunt omnes undecim.**

Ad primum ergo dicendum quod omnia objecta ejusdem operationis secundum speciem, eamdem habitudinem habent ad rationem ; non autem omnia objecta ejusdem passionis secundum speciem : quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

Ad secundum dicendum quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod magis et minus non diversificant speciem nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum quod bonum fortius est ad movendum quam malum, quia *malum non agit nisi virtute boni*, ut Dyonisius dicit, 4 cap. de Div. Nom., part. 4, lect. 21 et 22. Unde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirat virtutem nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet *mansuetudo ;* et similiter circa audacias una sola, scilicet *fortitudo.* Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem, etiamsi non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est in corp.

QUÆSTIO LXI

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus ; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales ; 2° de numero earum ; 3° quæ sint ; 4° utrum differant ab invicem ; 5° utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales.

Inf., quæst. 66, art. 4, corp.; et 3 Sent, dist. 33, quæst. 2 ; et Verit. quæst. 1, art. 12, ad 24, et quæst. 5, art. 1, ad 2, 4 et 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vir-

QUÆSTIO 61. — In titulo quæst. adverte, ait Cajetanus, *cardinalis* vocabulum ab Ambrosio forte primum introductum, a cardine, secundum grammaticam derivatum, quia nonnisi metaphorice virtuti convenit, et Aristoteles metaphoras a scientiis rejecit. Idcirco Auctor, metaphoram explanans, in quo sensu disputandum sit, in primi art. titulo ait « *cardinales vel principales* ». Cardinalis a cardine dicitur ; et inde virtutes illæ cardinales dicuntur, quæ virtuosam vitam sustinent, et super quas universa studiosa vita firmatur ac opera propria explet ; quod est esse inter virtutes principales simpliciter, non respectu hujus vel illius. Nota etiam quod non quæritur de principalibus habitibus, sed de virtutibus, ita quod in ratione et latitudine virtutis ut sic quæritur, an principalitas debeatur moralibus, quod est comparare morales intellectualibus : duo enim tantum posita sunt virtutum genera humanarum, de quibus Auctor testatur in corpore se loqui ; et hoc propter virtutes theologicas (Cajetanus). — De his virtutibus locuti sunt S. August., *de Mor. Eccl.*, c. 15 ; *de Gen. contra Manich.*, lib. 2, cap. 10 ; *de Civit. Dei*, lib. 13, c. 21 ; S. Ambros., *de Offic.*, l. 1, c. 24, 25 ; *de Parad.*, c. 13, et *in Luc.*, c. 6 ; S. Gregor. *Moral.*, lib. 2, c. 36, et l. 22, c. 1 ; Barré, *Tract. de virtutib.*, t. 2, p. 2.

ART. 1. — In resp. ad 2, nota quod virtutes non dicuntur

tutes morales non debeant dici cardinales seu principales. *Quæ enim ex opposito dividuntur, sunt simul natura*, ut dicitur in Prædicamentis, cap. de *Simul*, et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici principales.

2. Præterea, finis principalior est his quæ sunt ad finem. Sed virtutes theologicæ sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales, sed magis theologicæ.

3. Præterea, principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam, virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est, quæst. 58, art. 2. Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam, exponens illud : *Beati pauperes spiritu*, cap. 6, 8 : *Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem*. Hæ autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

RESPONDEO dicendum quod, cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est, quæst. 56, art. 3, secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus : hujusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quæ non requirit rectitudinem appetitus : quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur *principales*. Hujusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supra dictis patet, quæst. 57, art. 4, et quæst. 58, art. 3, ad 1. Unde **convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur principales seu cardinales.**

Ad primum ergo dicendum quod, quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex æquo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicujus analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero etiam secundum communem rationem, sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eumdem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum quod virtutes theologicæ sunt supra hominem, ut supra dictum est, quæst. 58, art. 3, ad 3. Unde non proprie dicuntur virtutes *humanæ*, sed *superhumanæ*, vel *divinæ*.

Ad tertium dicendum quod aliæ virtutes intellectuales a prudentia, etsi sint principaliores quam morales quantum ad subjectum, non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est objectum appetitus.

cardinales seu principales respectu virtutum theologicarum, sed respectu humanarum. Etenim super virtutes theologicas aliæ virtutes firmantur : unde fides vocatur fundamentum, spes anchora, et charitas radix. Attamen cardinalis nomen appropriatum est humanis virtutibus.

ARTICULUS II

Utrum sint quatuor virtutes cardinales.

Inf., quæst. 66, art. 1 et 4, corp. ; et 2-2, prol., et quæst. 123, art. 2, et quæst. 162, art. 7 ; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 2, art. 1, quæst. 3 ; et Verit. quæst. 1, art. 2, ad 25 et 26.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supra dictis patet, quæst. 57, art. 4 et 5. Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Præterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam et appetitum rectum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2. Ergo solæ duæ virtutes cardinales sunt.

3. Præterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarumdam. Ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 49, circa princ., quod *in quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit*.

RESPONDEO dicendum quod numerus aliquorum accipi potest **aut secundum principia formalia, aut secundum subjecta ; et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes.** — Principium enim formale virtutis, de qua

ART. 2. — Sap. 8, 7, dicitur de Sapientia, quod : « Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus ». Sobrietas non sumitur hic præcise pro virtute quæ se habet circa usum alimentorum, sed pro illa quæ generaliter moderatur passiones, id est, pro Temperantia. Item, nomine virtutis, Fortitudo significatur : unde in græcis codicibus vox ἀνδρεία reperitur.

nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem *dupliciter* potest considerari : uno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit ; et sic erit una virtus principalis, quæ dicitur *prudentia*. Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo : et hoc vel circa operationes, et sic est *justitia ;* vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quæ quidem potest esse dupliciter : uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi ; et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur *temperantia ;* alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum ; et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat ; et ab hoc denominatur *fortitudo*.

Et similiter secundum subjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur : scilicet *rationale per essentiam*, quod prudentia perficit ; et *rationale per participationem*, quod dividitur in *tria*, id est, in *voluntatem*, quæ est subjectum justitiæ, et in *concupiscibilem*, quæ est subjectum temperantiæ, et in *irascibilem*, quæ est subjectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est simpliciter principalior omnibus ; sed aliæ ponuntur principales, unaquæque in suo genere.

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod omnes aliæ virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor, et quantum ad subjectum, et quantum ad rationes formales.

Articulus III

Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ.

Sup., art. 1 et 2, et locis ibi not. ; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 2, art. 1, quæst. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3, a med. Ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

2. Præterea, illud per quod aliæ virtutes firmantur, videtur esse maxime principalis virtus. Sed humilitas est hujusmodi : dicit enim Gregorius, hom. 7 in Evang., in fin., quod *qui cæteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat*. Ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

3. Præterea, illud videtur esse maxime principale quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, secundum illud Jacobi 1, 4 : *Patientia opus perfectum habet*. Ergo patientia debet poni principalis.

— Sed contra est quod Tullius in sua Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ad has quatuor omnes alias reducit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., hujusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur : sicut bonum consistens in consideratione rationis principaliter invenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio, neque in judicio, ut supra dictum est, quæst. 57, art. 1, 2 et 5. Similiter autem bonum rationis, prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus, quæ sunt ad alterum cum æqualitate. Bonum autem refrenandi passiones principaliter invenitur in passionibus, quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum, præcipue invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum est stare.

Sic igitur prædictas quatuor virtutes *dupliciter* considerare possumus : *uno* modo **secundum communes rationes formales ; et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes** : ut puta quod omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis dicatur *prudentia ;* et quod omnis virtus quæ facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur *justitia ;* et omnis virtus quæ cohibet passiones et reprimit dicatur *temperantia ;* et omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur *fortitudo*. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus, tam sacri doctores quam etiam philosophi ; et sic aliæ virtutes sub ipsis continentur. Unde cessant omnes objectiones. — Alio vero modo possunt accipi, **secundum quod istæ virtutes denominantur ab eo quod est præcipuum in unaquaque materia ; et sic sunt speciales virtutes contra alias divisæ ; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiæ** : puta quod *prudentia* dicatur quæ præceptiva est ; *justitia*, quæ est circa actiones debitas inter æquales ; *temperantia*, quæ reprimit concupiscentias delectationum tactus ; *fortitudo*, quæ firmat contra pericula mortis.

Et sic etiam cessant objectiones, quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates ;

sed istæ dicuntur principales ratione materiæ, ut supra dictum est in corp.

Articulus IV

Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem.

Inf., quæst. 66, art. 2, corp.; et 2-2, quæst. 123, art. 2 et 11, corp., et quæst. 194, art. 1, corp., pr.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 1, quæst. 3; et Ver. quæst. 1, art. 12, ad 13 et 26; et 2 Eth., lect. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes, et ab invicem distinctæ. Dicit enim Grægorius, in 22 Moral., cap. 1, a med.: *Prudentia vera non est, quæ juxta, et temperans, et fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa et prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis et temperans non est.* Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent ab invicem distinctæ: diversæ enim species ejusdem generis non denominant se invicem. Ergo prædictæ virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

2. Præterea, eorum quæ ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiæ, attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambrosius, in 1 lib. de Offic., cap. 36, paulo a princ.: *Jure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullis illecebris emollitur atque inflectitur.* De temperantia etiam dicit, cap. 43 et 45, quod *modum vel ordinem servat omnium quæ vel agenda vel dicenda arbitramur.* Ergo videtur quod hujusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

3. Præterea, Philosophus dicit in 2 Eth., cap. 4, quod ad virtutem hæc requiruntur: *Primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat se, et operetur.* Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est *recta ratio agibilium;* secundum, scilicet *eligere*, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refrenatis; tertium scilicet *ut aliquis propter debitum finem operetur*, rectitudinem quamdam continet, quæ videtur ad justitiam pertinere; aliud, scilicet *firmitas* et *immobilitas*, pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ab invicem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Morib. Eccl., cap. 15, in princ., quod *quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu;* et subjungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., prædictæ quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. — Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus, ita scilicet quod *prudentia* nihil sit aliud quam quædam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; *justitia* vero sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; *temperantia* vero sit quædam dispositio animi, quæ modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; *fortitudo* vero sit quædam dispositio animæ, per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Hæc autem quatuor sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad justitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod est habitus, convenit quædam firmitas, ut a contrario non moveatur; quod dictum est ad *fortitudinem* pertinere: ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti; quod dicebatur ad *justitiam* pertinere: in hoc vero quod est virtus moralis, rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat; quod dicebatur pertinere ad *temperantiam:* solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur *prudentiæ*, videtur distingui ab aliis tribus, in quantum hoc est ipsius rationis per essentiam, alia vero tria important quamdam participationem rationis per modum applicationis cujusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur secundum prædicta, *prudentia* quidem esset virtus distincta ab aliis tribus; sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invicem. Manifestum est enim quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis. — Alii vero et melius accipiunt has **quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales,** unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est, art. præc. Et **secundum hoc manifestum est quod prædictæ virtutes sunt diversi habitus secundum diversitatem objectorum distincti.**

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quamdam. Id enim quod est prudentiæ, redundat in alias virtutes, in quantum a prudentia diriguntur; unaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est dif-

ficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refrenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior ut refrenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et secundum hoc fortitudo dicitur temperantia. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam, in quantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum : quia, ut dicit Tullius in 1 de Offic. (circa med., in tit.: *Vera magnanimitas in duobus sita*) : *Non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore præstiterit, vinci a voluptate aliquando possit.*

Et per hoc etiam patet responsio *ad secundum*. Sic enim temperantia in omnibus modum servat; et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel in quantum istæ virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam prædictam.

Ad tertium dicendum quod illæ quatuor generales virtutum conditiones, quas ponit Philosophus, loc. cit. in arg., non sunt propriæ prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum jam dictum in corp.

ARTICULUS V

Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares.

3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 4, ad 2, et dist. 34, quæst. 1, art. 1, arg. 6, et ad ejus sol.; et Verit. quæst. 26, art. 8, ad 2, et quæst. 5, art. 4, ad 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter hujusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes *exemplares, purgati animi, purgatorias* et *politicas*. Ut enim Macrobius dicit in 1 super Somnium Scipionis, cap. 8, versus fin., *virtutes exemplares sunt quæ in ipsa divina mente consistunt*. Sed Philos. in 10 Ethic., cap. 8, circa med., dicit quod *ridiculum est Deo justitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere*. Ergo virtutes hujusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea, virtutes purgati animi dicuntur quæ sunt absque passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius, loco cit., quod *temperantia purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere*. Dictum est autem supra, quæst. 59, art. 2 et 5, quod hujusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo hujusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Præterea, virtutes *purgatorias* dicit esse eorum *qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis*. Sed hoc videtur esse vitiosum : dicit enim Tullius in 1 de Offic. (circa med., in tit. : *Vera magnanimitas in duobus sita*) : *Qui despicere se dicunt ea quæ plerique mirantur*, scilicet imperia et magistratus, *his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto*. Ergo non sunt aliquæ virtutes *purgatoriæ*.

4. Præterea, virtutes *politicas* esse dicit, *quibus boni viri reipublicæ consulunt, urbesque tuentur*. Sed ad bonum commune sola justitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1. Ergo aliæ virtutes non debent dici *politicæ*.

Sed contra est quod Macrobius ibidem dicit, loc. cit. : *Plotinus inter philosophiæ professores cum Platone princeps : Quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primæ* politicæ *vocantur, secundæ* purgatoriæ, *tertiæ autem* jam purgati animi, *quartæ* exemplares.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 6, a med., *oportet quod anima aliquid sequatur ad hoc quod ei possit virtus innasci; et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus*. Oportet igitur quod exemplar humanæ virtutis in Deo præexistat, sicut et in eo præexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur **virtus potest considerari, vel prout est exemplariter in Deo; et sic dicuntur virtutes exemplares**; ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero conversio divinæ intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas; justitia vero Dei est observatio legis æternæ in suis operibus, sicut Plotinus dixit, cit. a Macrob., ut sup.

Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, **virtutes hujusmodi, prout in**

ART. 5. — Distinctio virtutum in politicas, purgatorias, etc., non est distinctio virtutum secundum essentiam, sed secundum statum et actus perfectionem. Etenim illi habitus, qui modo sunt virtutes politicæ, quia passiones ad medium reducunt, proficiunt in tantum, ut passiones auferant, et usque adeo ascendunt, ut passionum obliviscantur, ut in resp. ad 2, ex Plotino habes. Potes etiam inspicere hanc esse mentem Auctoris, ex hoc quod virtutes purgati animi, dicit esse Beatorum. Constat enim ex q. 67 inferius, quod eædem virtutes morales perseverant in patria, differentes secundum status, perfectionem et actus. Memento tamen quod hic non distinctas has secundum essentiam a moralibus dicimus, comprehendendo sub moralibus acquisitas et infusas morales : purgatoriæ namque et purgati animi morales infusæ secundum essentiam; politicæ autem morales acquisitæ secundum veritatem quidquid Plotinus putaverit, in homine divino.

homine existunt secundum conditionem suæ naturæ, politicæ vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis; secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus.

Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat, quantum potest, ut etiam Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 7, non longe a fin., et hoc nobis in sacra Scriptura commendatur multipliciter, ut est illud Matth. 5, 48: *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est*, necesse est ponere quasdam virtutes medias inter *politicas*, quæ sunt virtutes humanæ, et *exemplares*, quæ sunt virtutes divinæ; quæ quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini, ita scilicet quod **quædam sunt virtutes transcendentium et in divinam similitudinem tendentium; et hæ vocantur virtutes purgatoriæ**: ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animæ cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quæ corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter recessum a corpore, et accessum ad superna; justitia vero est ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam.

Quædam vero sunt **virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes jam purgati animi**: ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passiones ignoret; justitia cum divina mente perpetuo fœdere societur, eam scilicet imitando: quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de his virtutibus, secundum quod sunt circa res humanas: puta justitia circa emptiones vel venditiones; fortitudo autem circa timores; temperantia circa concupiscentias: sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

Ad secundum dicendum quod virtutes humanæ sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium; sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur, sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit, cit. a Macrobio, ut sup., in arg. 1, quod *passiones politicæ virtutes molliunt*, id est, ad medium reducunt; *secundæ*, scilicet purgatoriæ, *auferunt; tertiæ*, quæ sunt purgati animi, *obliviscuntur*; in *quartis*, scilicet exemplaribus, *nefas est nominari*. Quamvis dici possit quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum quod deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est; alias est virtuosum. Unde parum sup., loc. cit. in arg., Tullius præmittit: *His forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ se dediderunt; et his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti a republica recesserunt, cum ejus administrandæ potestatem aliis laudemque concederent.* Quod consonat ei quod Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei, cap. 19, in fin: *Otium sanctum quærit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem.*

Ad quartum dicendum quod sola justitia legalis directe respicit bonum commune; sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in 5 Ethic., cap. 1, post. med., dicit Philosophus. Est enim considerandum quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

QUÆSTIO LXII

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum sint aliquæ virtutes theologicæ; 2° utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus; 3° quot et quæ sint; 4° de ordine earum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ.

Inf., art. 2 et 3, corp.; et 3 Sent. dist. 23, quæst. 1, art. 4, quæst. 3, et dist. 26, quæst. 2, art. 3, quæst. 1, corp.; et Ver. quæst. 1, art. 5, ad 12, et art. 12, corp., fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint aliquæ virtutes theologicæ: ut enim di-

ART. I. — Nota qualitatem rationis, quod scilicet ratio in littera posita procedit ex altera propositione credita, et altera scita. Creditur enim quod simus ordinati ad beatitudinem supernaturalem. Scitur autem quod ad proportionatas operationes per totam vitam, fini supernaturali, oportet proportionata principia quoque supernaturalia adesse. Et quia conclusio sequitur debiliorem partem, ideo conclusio non est simpliciter scita, et propterea Auctor in littera dicit quod etiam ob hoc, istæ virtutes dicuntur divinæ, quia ex sola divina doctrina sciuntur (Cajetanus). — Triplici de causa hæ virtutes theologicæ dicuntur, ut habetur in fine corporis art. — Nota quod respiciunt Deum tanquam proprium et immediatum suum objectum, per quod in supernaturalem beatitudinem homo recte ordinatur. Dico *objectum*, quia aliæ virtutes referuntur ad Deum sicut ad finem, et non sicut ad objectum. Dicitur *proprium* et *immediatum*, quia religio quadam ratione habet Deum pro objecto, sed remoto dumtaxat, ut patet ex 2-2, quæst. 81, art. 5. Dicitur etiam

citur in 7 Physic., text. 17, *virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfectum quod est dispositum secundum naturam.* Sed id quod est divinum, est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quasi virtutes divinæ. Sed virtutes divinæ sunt exemplares, ut dictum est quæst. 61, art 5, quæ quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

3. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis habet ordinem ad primum principium et ad ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

— Sed contra est quod præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et charitatis dantur præcepta in lege divina : dicitur enim Eccli. 2, 8 : *Qui timetis Deum, credite illi;* item : *Sperate in illum*; item : *Diligite illum.* Ergo fides, spes et charitas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicæ.

RESPONDEO dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supra dictis patet, quæst. 3, art. 5, et quæst. 4, art. 7, et quæst. 55, art. 3. Est autem duplex hominis beatitudo, sive felicitas, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 2, ad 4, et quæst. 5, art. 5. — Una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. — Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam Divinatis participationem ; secundum quod dicitur 2 Petr. 1, quod per Christum facti sumus *consortes divinæ naturæ.* Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam ; unde **oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem**, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem ; non tamen absque adjutorio divino : **et hujusmodi principia, virtutes dicuntur theologicæ** : tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinantur in Deum ; tum quia a solo Deo nobis infunduntur ; tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter : — uno modo essentialiter, et sic hujusmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam ; — alio modo participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum est in corp. art. Et sic istæ virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

Ad secundum dicendum quod istæ virtutes non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, et in ordine ad Deum : unde non sunt exemplares, sed exemplatæ.

Ad tertium dicendum quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturæ principium et finis ; secundum tamen proportionem naturæ. Sed ad ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

---

per quod in supernaturalem beatitudinem homo recte ordinatur, ut excludantur fides et spes acquisitæ (Sylvius). — Sunt non tantum utiles, sed etiam necessariæ ad salutem, ut patet ex Conc. Trident.; et etiam quia nemo salutem consequi potest nisi sit justus; et nemo justificatur sine fide, spe et charitate. — Virtus theologica describi potest : illa quæ suo interiori actu immediate attingit Deum ut supernaturaliter cognitum (Sylvius).

Definit. fidei. — Trid. sess. 6, cap. 7: In ipsa justificatione cum remissione pecatorum hæc omnia simul infusa, accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit; qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse; et in Christo Jesu neque circumcisionem aliquid valere, neque præputium, sed fidem quæ per charitatem operatur. Hanc fidem ante Baptismi sacramentum, ex apostolorum traditione, catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem, vitam æternam præstantem, quam sine spe et charitate fides præstare non potest. *Ibid., cap. 8 :* Per fidem justificari dicimur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire. *Ibid., cap. 6:* Disponuntur ad justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, *fidem* ex auditu concipientes, libere moventur in Deum...; et dum peccatores se esse intelligentes... ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in *spem* eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore ; illumque, tanquam omnis justitiæ fontem, *diligere* incipiunt.

Cfr. S. August., *de Doct. christ.*, c. 37, et *Enchirid.*, c. 3, 4, 5 ; S. Gregor., *de Moral.*, l. 1, c. 28 ; Mazzella, *de virtutibus infusis*, disp 1 ; Barré, *Tract. de virtutib.*, t. 2, p. 3.

ARTICULUS II

Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus.

Sup., quæst. 58, art. 2 ; et 3 Sent., dist. 23, quæst. 1, art. 4, quæst. 3, ad 4 ; et Verit. quæst. 14, art. 3, ad 9 ; et Virt. quæst. 1, art. 12, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

ART. 2. — Recolito eorum, quæ in principio 1æ part. dicta sunt de duplici ordine cognoscibilium de Deo, et vi-

virtutes theologicæ non distinguantur a moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicæ si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam, vel secundum partem appetitivam. Sed virtutes quæ perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales; virtutes autem quæ perficiunt partem appetitivam, sunt morales. Ergo virtutes theologicæ non distinguuntur a virtutibus moralibus et intellectualibus.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quæ ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quæ ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quæ est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Præterea, Augustinus, in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, in princ., manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus, quod sunt *ordo amoris*. Sed amor est charitas, quæ ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

— Sed contra, id quod est supra naturam hominis distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologicæ sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supra dictis patet, quæst. 58, art. 4 et 5. Ergo distinguuntur ab invicem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 54, art. 2, habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam objectorum. Objectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit. Objectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest. Unde **virtutes theologicæ specie distinguuntur a moralibus et intellectualibus.**

Ad primum ergo dicendum quod virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturæ humanæ; sed theologicæ supernaturaliter.

Ad secundum dicendum quod sapientia, quæ a Philosopho, lib. 6. Ethic., cap. 3 et 7, ponitur *intellectualis virtus*, considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana; sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem humanam excedunt.

Ad tertium dicendum quod licet charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cum ergo dicitur quod *omnis virtus est ordo amoris*, potest intelligi vel de amore communiter dicto, vel de amore charitatis. — Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse *ordo amoris*, in quantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio; omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 2. — Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi quod quælibet alia virtus essentialiter sit charitas, sed quod omnes aliæ virtutes aliqualiter a charitate dependeant, ut infra patebit, quæst, 62, art. 4, et 2-2, quæst. 23, art 7 et 8.

ARTICULUS III

Utrum convenienter fides, spes et charitas ponantur virtutes theologicæ.

2-2, *prol., et quæst. 17, art. 6; et 3 Sent., dist. 23, quæst. 1, art. 5, et dist. 26, quæst. 2, art. 3, quæst. 1; et Ver. quæst. 1, art. 5, ad 12, et art. 12, corp., fin., et ad 10; et 1 Cor. 3, lect. 2, fin., et lect. 4, fin.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, fides, spes et charitas. Virtutes enim theologicæ se habent in ordine ad beatitudinum divinam, sicut inclinatio naturæ ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet *intellectus principiorum*. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Præterea, theologicæ virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes *fides* non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta; similiter etiam inter virtutes morales non ponitur *spes*, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multo minus debent poni virtutes theologicæ.

3. Præterea, virtutes theologicæ ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duæ virtutes theologicæ: una quæ perficiat intellectum, alia quæ perficiat voluntatem.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 Co-

---

debis, quod ordo eorum quæ ratione naturali comprehenduntur, subest ordini eorum quæ supra naturalem sunt rationem; et consequenter Deus ipse, ut finis est supernaturalium, induit rationem ultimi totaliter finis. Et propterea in littera dicitur, quod ipse Deus est ultimus rerum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit. Oportet igitur te cogitare quod totum universum ex naturalibus et ex supernaturalibus unum quoddam sit, et quod Deus ut finis naturalium est quidem ultimus finis non simpliciter, sed respectu horum; ut autem est finis supernaturalium, et sic est ultimus totaliter finis rerum, et sic est objectum nostræ beatitudinis, quæ de supernaturalium numero est: et si non primum propter unionem personalem in Verbo, secundum tamen locum obtinere videtur (Cajetanus).

rinth. 13, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., **virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem.** Hoc autem contingit secundum *duo* : — *primo* quidem, secundum rationem vel intellectum, in quantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quam in agendis. — *Secundo*, per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudis supernaturalis, secundum illud 1 ad Corinth., 2, 9 : *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se* (1). Unde oportuit quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. — Et *primo* quidem quantum ad intellectum adduntur homini quædam principia supernaturalia, quæ divino lumine capiuntur ; **et hæc sunt credibilia, de quibus est fides.** — *Secundo* vero est voluntas, quæ ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, **quod pertinet ad spem;** et quantum ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, **quod fit per charitatem.** Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem ; et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat; et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiæ. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quæ supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiæ; et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad secundum dicendum quod fides et spes imperfectionem quamdam important, quia fides est de his quæ non videntur, et spes de his quæ non habentur. Unde habere fidem et spem de his quæ subduntur humanæ potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem et spem de his quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundum illud 1 ad Corinth. 1, 25 : *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

Ad tertium dicendum quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem, et conformatio ad finem per amorem; et sic oportet quod in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, scilicet spes et charitas.

(1) Vulgata : *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum.*

ARTICULUS IV

Utrum fides sit prior spe et spes charitate.

2-2, quæst. 4, art. 8, et quæst. 17, art. 7 et 8; et 3 Sent., dist. 23, quæst. 2, art. 5; et Virt. quæst. 4, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior charitate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed charitas est radix omnium virtutum, secundum illud ad Ephes. 3, 17 : *In charitate radicati et fundati.* Ergo charitas est prior aliis.

2. Præterea, Augustinus dicit in 1 de Doct. christ., cap. 37 : *Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porro, si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret.* Ergo videtur quod fides præcedat charitatem, et charitas spem.

3. Præterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 2. Sed spes nominat quamdam affectionem : est enim quæ-

ART. 4. — Nota ex Cajetano, quod habitus virtutum theologicarum simul infundi, potest intelligi dupliciter. Uno modo sic, quod quandocumque infunditur una, *infundantur* tunc omnes. Et hoc est manifeste falsum, quia quotidie fidelibus pœnitentibus infunditur habitus charitatis, et no fidei, neque spei. Alio modo, ut quandocumque infunditur una, *infundatur*, vel *infusa sit* alia; et hoc non salvat veritatem litteræ, quia non salvat simultatem infusionis. Nec est verum, quia si baptizetur adultus in peccato fornicationis perseverans, suscipit fidei speique habitum suscipiendo characterem, et est vere fidelis, et tamen nec suscipit nec suscepit charitatem. Hoc ergo modo intelligitur quantum est ex parte infundentis et ratione infusionis, quamvis ex dispositione receptivi, vel quia perdidit unam et non alias, vel est indispositus ad unam, et non alias, oppositum contingat. Et hic sensus est formalis et verus : formalis quidem, quia infusionem ut infusio est judicat ; verus autem, quia quantum est ex parte infusionis, simul omnes infunduntur, et casus obstantes ex parte receptivi per accidens eveniunt. Accidit enim, quod hic qui baptizatur sit indispositus ad charitatem, et similiter quod hic baptizatus cadat a charitate quam simul cum fide et spe suscepit. — Doctrina art. probat. ex concil. Trident., sess. 6, cap. 6, ut supra, art. 1. — Ordine perfectionis, charitas præcedit fidem et spem. Quis ordo sit dignitatis inter fidem et spem? Non conveniunt doctores; sed probabilius fidem esse spe nobiliorem, juxta Medinam in hunc art., et Bannem, in 2-2, quæst. 4, art. 7.

dam passio, ut supra dictum est, quæst. 26, art. 2. Ergo charitas, quæ est amor, est prior spe.

— Sed contra est ordo quo Apostolus, 1 Cor. 13, 13, ista enumerat dicens : *Nunc autem manent fides, spes, charitas.*

RESPONDEO dicendum quod *duplex* est ordo, scilicet *generationis* et *perfectionis.* — **Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides præcedit spem et spes charitatem secundum actus : — nam habitus simul infunduntur.** Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ sperat et amat. Unde oportet quod ordine generationis fides præcedat spem et charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundum actum spes præcedit charitatem. — **Ordine vero perfectionis charitas præcedit fidem et spem,** eo quod tam fides quam spes per charitatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur, quæst. 62, art. 4, et 2-2, quæst. 23, art. 7 et 8.

Et per hoc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur de spe qua quis sperat ex meritis jam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatæ quæ sequitur charitatem. Potest autem aliquis sperare, antequam habeat charitatem, non ex meritis quæ jam habet, sed quæ sperat se habiturum.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 40, art. 7, cum de passionibus ageretur, spes respicit duo : unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum quod speratur ; et respectu hujus semper amor præcedit spem : nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse consequi bonum ; et respectu hujus primo quidem spes præcedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augeatur : per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum ; et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

QUÆSTIO LXIII

DE CAUSA VIRTUTUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causa virtutum ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum virtus sit in nobis a natura ; 2° utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum ; 3° utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem ; 4° utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum virtus insit nobis a natura.

Sup., quæst. 51, art. 1 ; et 2-2, quæst. 47, art. 15 ; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæst. 1 ; et Verit. quæst. 1, art. 2 ; et Gal. lect. 6 ; et 2 Ethic., lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus sit in nobis a natura. Dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 14, circ. fin. : *Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus.* Et Antoninus dicit in Serm. ad monach. : *Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est ; conditio servetur, et virtus est.* Et Matth. 4, super illud : *Circuibat Jesus docens*, etc., dicit Glossa ord. : *Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem, quas naturaliter habet homo.*

2. Præterea, bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet, quæst. 55, art. 4, ad 2. Sed id quod est secundum rationem, est ho-

---

ART. 1. — Nota quod illud verbum litteræ « principia naturaliter cognita sunt seminaria virtutum » potest dupliciter exponi, scilicet *simpliciter* vel *accommode.* Si enim interpretentur secundum distributionem accommodam, clarum est quod principia consummata dicuntur seminaria cæterarum virtutum, sicut cœlum dicitur continere omnia corpora. Si autem intelligantur simpliciter, scilicet quod sint seminaria omnium simpliciter virtutum, tunc sumuntur principia secundum naturalem eorum inchoationem in anima, et sic constat quod sunt seminaria omnium virtutum intellectualium et moralium, quamvis diversimode : quia sunt inchoationes intellectus ; scientiæ autem et reliquarum, sunt activa principia mediate vel immediate, ut patet : semen namque et inchoationis et principii rationem habet (Cajetanus). — Ne inferas ex conclusione quod virtutes theologicæ sint contra naturam nostram. Aliud est enim esse totaliter supra naturam, quod est ipsas venire totaliter ab extrinseco ; aliud autem est esse contra naturam. — Utrum post peccatum aliqua manserint in homine semina virtutum ? Resp. semina virtutum acquisitarum, sive earum quæ humana opera et industria possunt acquiri, ipsum scilicet lumen naturale ad cognoscendum verum, et inclinationem voluntatis in bonum, in homine post peccatum mansisse. Sed non sequitur inde quod initium salutis sit a nobis : nam neque virtutes acquisitæ, neque illarum virtutum semina pertinent ad salutem, nec sunt dispositio ad gratiam (Sylvius).

mini naturale, cum ratio sit hominis natura. Ergo, virtus inest homini a natura.

3. Præterea, illud dicitur esse nobis naturale quod nobis a nativitate inest. Sed virtutes quibusdam a nativitate insunt; dicitur enim Job. 31, 18 : *Ab infantia* (1) *crevit mecum miseratio, et de utero matris egressa est mecum.* Ergo virtus inest homini a natura.

— Sed contra, id quod inest homini a natura est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam *in dæmonibus bona naturalia manent*, ut Dionysius dicit in 4 cap. de Divin. Nom., lect. 16. Sed virtus non inest omnibus hominibus, et abjicitur per peccatum. Ergo non inest homini a natura.

Respondeo dicendum quod circa formas corporales aliqui dixerunt, quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum; aliqui vero, quod totaliter sunt ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata; aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, in quantum scilicet præexistunt in materia in potentia, et partim ab extrinseco, in quantum scilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa scientias et virtutes — aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiæ naturaliter præexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiæ et virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem; et hæc fuit opinio Platonicorum. — Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, id est, ex influentia intelligentiæ agentis, ut ponit Avicenna. — Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiæ, virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1, circ. princ. Et hoc verius est.

Ad cujus manifestationem oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale *dupliciter;* uno modo ex natura *speciei :* alio modo ex natura *individui.* Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus : ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturalem secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui : quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, in quantum scilicet tale corpus est tali animæ proportionatum.

Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem : secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturalitater cognita tam scibilium quam agendorum; quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutum et moralium, in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum vero naturam individui, in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quædam sensitivæ actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivæ vires deserviunt; et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientitiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum, quia natura determinatur ad unum; consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet quod **virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, — præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.**

Et per hoc patet responsio *ad objecta.* — Nam primæ duæ rationes procedunt, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura, in quantum rationales sumus; — tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

Articulus II

Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum

Sup., quæst. 51, art. 2 et 3, et inf., quæst. 65, art. 2, corp.; et quæst. 92, art. 1, ad 1, et 2 Sent., dist. 44, quæst. 1, art. 1, ad 6, et 3, dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, et Verit. quæst. 1, art. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum, quia super illud Rom. 14, 23 : *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Glossa Augustini ord. ex lib. Sent., cap. 104 : *Omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.* Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo, secundum illud Ephes. 2, 8 : *Gratia estis*

(1) Vulgata : *Ab infantia mea... matris meæ...*

salvati per fidem. Ergo nulla virtus potest in nobisi acquiri ex assuetudine operum.

2. Præterea, peccatum cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundum illud Sap. 8, 21 ; *Didici* (1) *quod non possim esse aliter continens, nisi Deus dederit.* Ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum ex dono Dei.

3. Præterea, actus qui sunt sine virtute, deficiunt à perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causa. Ergo virtus non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom., part, 4, lect. 16 et 22 implic., quod *bonum est virtuosius quam malum.* Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

RESPONDEO dicendum quod de generatione habituum ex actibus in generali supra dictum est, quæst. 51, art. 2 et 3. Nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est quod, sicut supra dictum est, quæst. 55, art. 3 et 4, virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat *in modo, specie et ordine*, ut Augustinus dicit in lib. de Natura boni, cap. 3, sive *in numero, pondere et mensura*, ut dicitur Sap. 11, oportet quod bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est *duplex*, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 3 et 4, scilicet *ratio humana* et *lex divina*. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit : ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina ; sed non convertitur. **Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari,** in quantum hujusmodi actus procedunt a ratione, sub cujus potestate et regula tale bonnm consistit.— **Virtus vero ordinans hominem ad bonum, secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos,** quorum principium est ratio ; sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo hujusmodi virtutem definiens Augustinus, sup illud Psalmi 118 : *Feci judicium,* etc., conc. 26, ant. med., ubi dicit *Deum operari in nobis justitiam,* posuit in definitione virtutis : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

Et de hujusmodi etiam virtute *prima ratio* procedit.

Ad secundum dicendum quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subjectus, ut supra dictum est, quæst. 49, art. 3. Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ : habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus. Et ideo licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter, non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat ut in pluribus, et præcipue ab his quæ sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quædam peccata mortalia quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet, art. seq.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., et quæst. 51, art. 1, virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina, sive principia secundum naturam ; quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis : sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis; quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, in quantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

ARTICULUS III

Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem.

Sup., quæst. 51, art. 3, et quæst. 55, art. 4, ad 6. et inf., quæst. 65, art. 2 ; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæst. 3, et 4, dist. 17, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, corp., et Verit. quæst. 1, art. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præter virtutes theologicas non sint aliæ virtutes

(1) Vulgata : *Et ut scivi, quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det.*

ART. 3. — Virtus potest esse infusa *per se*, quando ex propria natura habet ut a solo Deo effective producatur, et hoc modo virtutes theologicæ sunt infusæ. Dicitur autem infusa *per accidens*, quando ex propria natura habet ut possit per actus nostros acquiri ; et tamen per accidens ex aliqua dispensatione divina, alicui infunditur, et hoc pacto dicuntur infusæ primo Parenti, et etiam Christo Domino, virtutes ex genere suo acquisibiles. Tales virtutes posse infundi a Deo, concedunt omnes theologi, uno excepto Marsilio. Præsens difficultas non procedit de virtutibus hoc secundo modo infusis, sed de virtutibus *moralibus* infusis per se, seu quæ de se et ex natura sua petunt a Deo infundi. Has negant Scotus et discipuli ejus; admittunt vero, duce S. Thoma, omnes fere theologi, qui Scoti doc-

nobis infusæ a Deo. Ea enim quæ possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose, quia, ut Dionysius dicit, implic. cap. 8, 10, et 15 Cœl. Hierarch., *lex Divinitatis est ultima per media adducere*. Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est art. præc. Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Præterea, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturæ. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologicæ. Ergo non sunt aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

3. Præterea, natura non facit per duo quod potest facere per unum, et multo minus Deus. Sed *Deus inseruit animæ nostræ semina virtutum*, ut dicit Glossa, Hebr. 1. Ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

— Sed contra est quod dicitur Sap. 8, 7 : *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem* (1).

RESPONDEO dicendum quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., et quæst. 51, art. 1. Loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicæ, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est, quæst. 62, art. 3. Unde **oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis**, qui sic se habent ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Ad primum ergo dicendum quod aliquæ quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologicis, et ideo oportet alias eis proportionatas immediate a Deo causari.

Ad secundum dicendum quod virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate ; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ ; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

ARTICULUS IV

Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæst. 4 ; et 4, dist. 14, quæst. 1, art. 2, ad 4, et dist. 50, quæst. 1, art. 2, ad 4; et Verit. quæst. 1, art. 10, ad 7, 8 et 9, et quæst. 5, art. 4, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes infusæ non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa secundum prædicta non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus est actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo. Non ergo virtutes morales vel intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præterea, habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiæ infusæ et acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, virtus acquisita et virtus infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo factum et a creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit et quem generat natura, et oculus quem cæco nato dedit et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita et infusa.

— Sed contra, quælibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusæ ponitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 4. Ergo virtus acquisita, cui hoc non convenit, non est ejusdem speciei cum infusa.

---

trinam, ut erroneam et temerariam post Clementis V. in concil. vienn. rejiciunt.

Definit. Eccles. — Innocent. III, cap. Majores, *de Baptismo :* Illud vero, quod opponentes inducunt, fidem aut charitatem, aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute... — *Concit. Viennen.:* Quantum ad effectum baptismi in parvulis, reperiuntur doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri ; aliis e contra asserentibus, quod et culpa eisdem in baptismo remittitur, et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum. Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informatam gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante concilio duximus eligendam. *Nota quod concilium approbat opinionem suo tempore a doctoribus ut probabitiorem habitam.* — Unde *Catechismus Romanus dixit :* In baptismo, simul cum gratia nobilissimum comitatum virtutum divinitus infundi.

(1) Vulgata : *Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem.*

Respondeo dicendum quod *dupliciter* habitus distinguuntur specie : — **uno modo** (sicut prædictum est quæst. 54, art. 2), **secundum speciales et formales rationes objectorum**. Objectum autem virtutis cujuslibet est bonum consideratum in materia propria; sicut temperantiæ objectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus; cujus quidem objecti formalis ratio est a ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis ; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam : puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum ; secundum autem regulam legis divinæ requiritur quod *homo castiget corpus suum et in servitutem redigat* per abstinentiam cibi et potus, et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quod **temperantia infusa et acquisita differunt specie; et eadem ratio est de aliis virtutibus**.

Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur. Non enim est eadem species sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus in 3 Politic., cap., 3, a princ., quod *diversæ sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias*. **Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusæ**, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei;* **et aliæ virtutes acquisitæ**, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita et temperantia infusa, ut dictum est in corp. art. : unde non habent eumdem actum.

Ad tertium dicendum quod oculum cæci nati Deus fecit ad eumdem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam, et ideo fuit ejusdem speciei ; et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO LXIV

DE MEDIO VIRTUTUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum : — et primo quidem, de medio virtutum ; secundo, de connexione virtutum ; — tertio, de æqualitate earum ; — quarto, de ipsarum duratione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum virtutes morales sint in medio ; 2° utrum medium virtutis sit medium rei vel rationis ; 3° utrum intellectuales virtutes consistant in medio ; 4° utrum virtutes theologicæ consistant in medio.

Articulus primus

Utrum virtutes morales sint in medio.

Inf., art. 4, ad 1 *et 4 ; et 2-2, quæst. 17, art. 5, ad 2, et quæst. 92, art. 1, corp. ; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæst. 1 ; et Ver.. quæst. 1, art. 13 ; et 2 Ethic., lec. 7.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. *Ultimum* enim repugnat medii rationi. Sed de ratione virtutis est *ultimum :* dicitur enim in 1 de Cœlo, text. 116, quod *virtus est ultimum potentiæ*. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Præterea, illud quod est maximum, non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 2 et 3. Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Præterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quod tendit ad extremum. Sed quædam virtutes mora-

---

Quæst. 64. — Ex proœmio constat quatuor esse virtutum proprietates : 1° quod consistant in medio ; 2° quod sint inter se connexæ ; 3° quod sint inæquales ; 4° quod durent post hanc vitam.

Art. 1. — Adverte cum Cajetano quod virtutem consistere in medio, contingit dupliciter, scilicet *essentialiter* et *causaliter*. Secundum *essentiam*, virtus est in medio, quæ est in medio duorum vitiorum, sicut temperantia inter luxuriam et insensibilitatem ; et hoc non convenit omni virtuti, quia non convenit justitiæ ; et de tali medio non est hic quæstio. Secundum vero *effectum*, dicitur esse virtus in medio, quæ in materia propria, circa quam est, medium facit, inter plus et minus illius, seu in illa, ad illam, illi, etc.; sicut justitia in emptione, medium ponit inter plus in emptore et minus in venditore, prætium æquivalens dando venditori, vel e converso; et temperantia medium ponit inter plus et minus delectari, delectationem capiendo, ubi, quando, sicut oportet, etc. Et hoc, ut patebit, convenit omni virtuti, exceptis theologicis. Et de tali medio est quæstio omnium artic. hujus quæst. — Hinc est quod in S. Litteris sæpe monemus, neque in dexteram neque in sinistram partem declinare, ut Deuter. 5 et 17, Proverb. 4, Is. 30. In dexteram est per excessum peccare; in sinistram vero, per defectum. Hinc etiam verbum S. Bernardi : « Tene medium, si non vis perdere modum » (de Consider., l. 1, cap. 8).

Cfr. S. Bonavent., in lib. 3, dist. 33 ; S. Bernard., *de Considerat.*, l. 1, cap. 8; Gotti, *Theologia scholast.*, etc., tractat. de virtutibus; Reiffenstuel, *Theol. moral.*, tract. 4, quæst. 2; Suarez, *de Virtutibus;* Muller, *Theol. moral.*

les perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum, sicut virginitas, quæ abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas ; et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis mo alis esse in medio.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, post med., qnod *virtus moralis est habitus electivus in medietate existens.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. 55, art 3, virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cujuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suæ regulæ, sicut bonum in artificiatis est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in hujusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua rugula vel mensura ; quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod **bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis.** Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est æqualitas, sive conformitas. Unde manifeste apparet quod **virtus moralis in medio consistit.**

Ad primum ergo dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis ; pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est habet rationem extremi unius, quod est conformitas ; excessus vero et defectus habet rationem alterius extremi, quod est deformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, in quantum passiones reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, post med., quod *virtus secundum substantiam medietas est*, in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam ; secundum *optimum* autem, et *bene*, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias per conformitatem ad rationem, et sic est in magnificentia et magnanimitate : nam, si consideretur quantitas absoluta ejus in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur *extremum* et *maximum ;* sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem *medii*, quia in hoc maximum tendunt hujusmodi virtutes secundum regulam rationis, id est, ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet ; excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, paulo a princ., quod *magnanimus est quidem magnitudine extremus, eo autem quod ut oporet medius.*

Ad tertium dicendum quod eadem ratio est de virginitate et paupertate, quæ est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet, id est, secundum mandatum Dei, et propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, id est, secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum ; si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

ARTICULUS II

Utrum medium virtutis moralis sit medium rei vel rationis.

2-2, quæst. 58, art. 12 ; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæst. 2, et 4, dist. 14, quæst. 1, art. 1, quæst. 2, et Mal. quæst. 13, art. 2, corp.; et Verit. quæst. 1, art. 13, ad 11.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur in 6 Metaph., text. 8, est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Præterea, ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Præterea, medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium justitiæ, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 3. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, a med., quod *virtus moralis in medio consistit quoad nos determinato ratione.*

ART. 2. — Ad conclusionem secundam, reducendo sequentes, possumus breviter dicere : Omne medium virtutis moralis est medium rationis, quod quandoque coincidit cum medio rei, quandoque non.

Respondeo dicendum quod medium rationis *dupliciter* potest intelligi: *uno modo* **secundum quod medium in ipso actu rationis existit**, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur; et sic quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivæ, **medium virtutis moralis non est medium rationis.** — *Alio modo* **potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia; et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis**: quia, sicut dictum est art. præc., virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam.

Sed **quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei; et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in justitia. — Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos; et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus.** Cujus ratio est, quia justitia est circa operationes quæ consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra dictum est, quæst. 60, art. 2: et ideo medium rationis in justitia est idem cum medio rei, in quantum scilicet justitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus. Aliæ vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones. Et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

Et per hoc patet responsio *ad objecta*: — nam *duæ primæ* rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis; — *tertia* vero ratio procedit de medio justitiæ.

Articulus III

Utrum virtutes intellectuales consistant in medio.

Inf., art. 4, ad 1 et 2; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæst. 3; et Virt. quæst. 1, art. 13, corp., et ad 5 et 19, et quæst. 4, art. 2, ad 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes intellectuales non consistunt in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, in quantum conformantur regulæ rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; et sic non videntur habere superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali. Dicitur enim in 2 Eth., cap. 6, quod *virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem; et sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Præterea, medium proprie est inter contraria, ut patet per Philosophum, in 10 Metaph., text. 22 et 23. Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelliguntur, ut album et nigrum, sanum et ægrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

— Sed contra est quod *ars est virtus intellectualis*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 3, et tamen *artis est aliquid medium*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, circa med. Ergo virtus intellectualis consistit in medio.

Respondeo dicendum quod bonum alicujus rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulæ vel mensuræ, quam contingit transcendere, et ab ea deficere, sicut dictum est art. 1 hujus quæst. Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum, sicut et moralis, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 3. Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est *verum*; speculativæ quidem virtutis *verum* absolute, ut in 6 Ethic., cap. 2, dicitur; practicæ autem virtutis *verum* secundum conformitatem ad appetitum rectum. *Verum* autem intellectus nostri absolute consideratum est sicut mensuratum a re. Res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in 10 Metaph., text. 5. Ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur **bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem**, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est. — *Verum* autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati; et sic **eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis; sed respectu appetitus habet rationem regulæ et mensuræ.** Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiæ, scilicet rectitudo rationis; sed prudentiæ quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis ut mensuratæ et regulatæ. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique.

Ad primum ergo dicendum quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est in corp. art., et per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium.

Ad secundum dicendum quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus, quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

Ad tertium dicendum quod ipsæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum ; et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quæ sunt contraria, ut dicitur in fine Perihermenias. Quamvis enim *esse* et *non esse* non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens, tamen si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid esse. Unde *esse* et *non esse* sunt contradictoria. Sed opinio qua opinamur quod *bonum est bonum*, est contraria opinioni qua opinamur quod *bonum non est bonum :* et inter hujusmodi contraria *medium* est virtus iutellectualis.

Articulus iv

Utrum virtutes theologicæ consistant in medio.

2-2, quæst. 17, art. 3, ad 2 ; et 3 Sent., dist. 23, quæst. 1, art. 3, quæst. 4 ; et Virt. quæst. 1, art. 13, corp., et ad 5 et ad 19, et quæst. 2, art. 2, ad 10 et 13 ; et Rom. 12, lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multo magis est in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis accipitur quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem ; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensuratur a re. Sed virtus theologica et perficit intellectum et appetitum, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 3. Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea, spes, quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem et præsumptionem ; similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boetius dicit in lib. de Duabus Naturis, implic. a princ. et ad fin. : quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas, et hæresim Eutychetis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

— Sed contra, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut etiam per defectum. Sed circa Deum, qui est objectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per excessum ; dicitur enim Eccli. 43, 33 : *Benedicentes Deum exaltate illum, quantum potestis ; major enim est omni laude.* Ergo virtus theologica non consistit in medio.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicæ *duplex* potest accipi mensura : *una* quidem secundum ipsam rationem virtutis ; et sic mensura et regula virtutis theologicæ est ipse Deus : fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, charitas autem secundum bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiæ et pietatis ejus ; et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem : unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus, et sic **bonum talis virtutis non consistit in medio ; sed tanto est melius quanto magis acceditur ad summum.** — *Alia* vero regula vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostra : quia, etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundum mensuram nostræ conditionis. Unde **per accidens potest in virtute theologica considerari medium, et extrema, ex parte nostra.**

Ad primum ergo dicendum quod bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram, quam transcendere contingit ; quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam ; virtutes autem theologicæ in ordine ad mensuram et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod spes est media inter præsumptionem et desperationem ex parte nostra, in quantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem ; vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparationem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere, sed in quantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supra dictis patet, art. præc., ad 3.

QUÆSTIO LXV

DE CONNEXIONE VIRTUTUM. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de connexione virtutum ; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum

virtutes morales sint ad invicem connexæ; 2° utrum virtutes morales possint esse sine charitate; 3° utrum charitas possit esse sine eis; 4° utrum fides et spes possint esse sine charitate; 5° utrum charitas possit esse sine eis.

Articulus primus

Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ.

Inf., quæst. 73, art. 1, et 2-2, quæst. 146, art. 4; et 3 p., quæst. 85, art. 6, corp.; et 3 Sent., dist. 36, art. 1 et 2; et Virt. quæst. 5, art. 6; et Quodl. 12, art. 23; et 4 Ethic., fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexæ. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed homo potest exercitari in actibus alicujus virtutis, sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Præterea, magnificentia et magnanimitas sunt quædam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam et magnanimitatem: dicit enim Philosophus, in 4 Ethic., cap. 2 et 3, quod *inops non potest esse magnificus*, qui tamen potest habere alias quasdam virtutes; et quod *ille qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est, magnanimus autem non est.* Ergo virtutes morales non sunt connexæ.

3. Præterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexæ: potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ.

4. Præterea, si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium: videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quæ pertinent ad aliam; sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia; prudentia autem est *recta ratio agibilium.* Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam, cap. 6, super illud: *Beati pauperes: Connexæ sibi sunt concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur.* Augustinus etiam dicit in 6 de Trin., cap. 4, in princ., quod *virtutes quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem;* et Gregorius dicit, 22 Moral., cap. 1, a med., quod *una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta;* et Tullius dicit in 2 de Tuscul. QQ., ante med.: *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.*

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest accipi vel *perfecta* vel *imperfecta*: — **imperfecta quidem moralis virtus**, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et **hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ**: videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum; et **sic accipendo virtutes morales dicendum est eas connexas esse**, ut fere ab omnibus ponitur. Cujus ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. — Ut enim dictum est, quæst. 61, art. 3 et 4, quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifeste apparet ratio connexionis: non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione; eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, 22 Moral., cap. 1, post med., dicens quod *virtutes, si sint disjunctæ, non possunt esse perfectæ secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est, quæ justa et temperans, et fortis non est;* et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus in 6 de Trin., cap. 4, in princ. — Alii vero

---

Art. 1. — Propter duo, virtutes morales omnes connexæ sunt: propter prudentiam, ut elicitur hic, et propter charitatem, loquendo de infusis, art. 3 corp. — Nota quod est sermo de virtutibus moralibus, non vero de intellectualibus, sive speculativis, sive practicis, quæ non sunt inter se connexæ, ut patet, et possunt esse unam sine aliis. — S. Thomas hic affirmat virtutes morales acquisitas, in esse perfecto ita esse connexas inter se, ut qui una caret nullam perfecte habet. Scotus autem, Vasquez, Lorca et Theophilus Raynaud, et alii, negant hos virtutes habere inter se necessariam connexionem. — S. Thomas infra loquitur de virtutibus theologicis, quæ non sunt ita inter, se connexæ, ut amissa charitate amittantur aliæ. — Nota etiam quod hic est quæstio de virtutibus moralibus acquisitis: etenim certum est omnes virtutes morales infusas ita inter se esse connexas, ut, una omissa, aliæ amittantur, quia sunt proprietates gratiæ cum qua infunduntur. — Nota quod prudentia omnium virtutum moralium acquisitarum est forma, prout S. Doct. dicit: « Charitas est forma aliarum omnium virtutum, sicut prudentia moralium ». Et connexio virtutum accipitur secundum illud quod est formale in virtutibus. Hoc nota pro art. seq.

Cfr., ut in quæst. præced., Gonet, Billuart.

distinguunt prædictas virtutes secundum materias; et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele in 6 Ethic., cap. ult., quia, sicut supra dictum est, quæst. 58, art. 4, nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quæ sunt ad finem: quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa, et judicativa, et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit *recta ratio agibilium*, quæ sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde, sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

Ad primum ergo dicendum quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea uæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium; si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras; qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur; sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam vero virtutes morales sunt quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias virtutes morales, sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis; sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum: sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis, quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi in 2 Physic., text. 56: *Quod parum deest, quasi nihil desse videtur.*

Et per hoc patet responsio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis e artibus; et ideo non invenitur in eis connexio quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quæ manifeste habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia; et secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est in corp. art. Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent a prudentia eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1, et quæst. 58, art. 5, ad 1.

Ad quartum dicendum quod ea ad quæ inclinant virtutes morales se habent ad prudentiam sicut principia; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ, et non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscumque principii; sicut si quis erraret circa hoc principium: *Omne totum est majus sua parte*, non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est in solut. præc. Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia; quod in factibilibus non contingit.

Articulus II

Utrum virtutes morales possint esse sine charitate.

Inf., quæst. 71, art. 4. corp.; 2-2, quæst. 23, art. 7, et quæst. 51, art. 2, corp.; quæst. 108, art. 2, ad 2; et Verit. quæst. 14, art. 6; et Verit. quæst. 2, art. 4, ad 1; et Quodlib. 12, art. 23, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales possint esse sine charitate. Dici-

---

Art. 2. — *Definit. Eccles. pro prima conclus.: — Concil. Constant. damnavit propos. Joan. Huss.:* Divisio humanorum operum est: sunt vel virtuosa vel vitiosa; quia si homo est vitiosus et agit quidquam, tunc agit vitiose. — *Propos. Mich. Baii, a S. Pio V damn.:* 22. Cum Pelagio

tur enim in lib. Sent. Prosperi, cap. 7, quod *omnis virtus præter charitatem potest esse communis bonis et malis.* Sed charitas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur ibid. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

2. Præterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in 2 Eth., cap. 1 et 2. Sed charitas non habetur nisi ex infusione, secundum illud Rom. 5, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

3. Præterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, in quantum dependent a prudentia. Sed charitas non dependet a prudentia, imo prudentiam excedit, secundum illud Ephes. 3, 19 : *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Ergo virtutes morales non connectuntur charitati, sed sine ea esse possunt.

— Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 3, 14 : *Qui non diligit, manet in morte.* Sed per virtutes perficitur vita spiritualis : ipsæ enim sunt *quibus recte vivitur*, ut Augustinus dicit in 2 de Liber. Arbitr., cap. 18 et 19. Ergo non possunt esse sine dilectione charitatis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 63, art. 3, **virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri, et sic acquisitæ sine charitate esse possunt**, sicut fuerunt in multis gentilibus. — **Secundum autem quod sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis**, et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo ; et **hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt.** Dictum est enim supra, art. 1 hujus quæst., et quæst. 58, art. 4, quod aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales ; sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis quod solæ virtutes infusæ sunt perfectæ, et simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter ; aliæ vero virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter : ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. 14, 23, super illud : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini, ord. ex cap. 106 Sentent.: *Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.*

Ad primum ergo dicendum quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis : alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem ; et per consequens in malis esse non posset.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum quod etsi charitas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a charitate, ut dictum est in corp. art., et per consequens omnes virtutes morales infusæ.

---

sentiunt qui textum Apostoli ad Romanos : « Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt », intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus. — 35. Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est. — 25. Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. — *Propos. ab Alexandro VIII damn. 7 Dec.* 1690 : 8. Necesse est infidelem in omni opere peccare. — Cfr. Mazzella, *de Virtutib. infusis*, disput. 6, art. 7.

ARTICULUS III

Utrum charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus.

Virt. quæst. 1, art. 10, ad 4, et quæst. 2, art. 3, ad 8, et quæst. 5, art. 2, corp.; et Quodl. 13, art. 23, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur. Sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur 1 ad Cor. 13, 4 : *Charitas patiens est, benigna est*, etc. Ergo videtur quod, habita charitate, aliæ virtutes superfluerent.

2. Præterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, et ei secundum se placent : unde et *signum habitus est delectatio quæ fit in opere*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, in princ. Sed multi habent charitatem absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod refe-

---

ART. 3. — Hic art. de connexione adjuvat illum de necessitate earumdem moralium infusarum cum sequenti et e converso. ut in quæst. 63, superius patet (Cajetanus). — I Corint. 13.

runtur ad charitatem. Ergo multi habent charitatem qui non habent alias virtutes.

3. Præterea, charitas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent : dicit enim Beda quod *sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, glorientur.* Ergo non est necessarium quod qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

— Sed contra est quod per charitatem tota lex impletur : dicitur enim Rom. 13, 8, quod *qui diligit proximum, legem implevit.* Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales, quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1 et 2, post. med. Ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit in quadam epist. (quid simile habet serm. 39 et 46, de Temp., a princ., sed ex epist. non occurrit) quod *charitas includit in se omnes virtutes cardinales.*

RESPONDEO dicendum quod **cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales.** Cujus ratio est, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiæ quam in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quæ sunt necessaria ad hujusmodi opera, perficienda : sicut in animalibus inveniuntur organa, quibus perfici possunt opera ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quod charitas, in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem ; et quod qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum quod ad hoc quod actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem. Nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis et motiva, respectu earum quæ sunt ad finem. Et ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando ; et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens, sicut ille qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas ; quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones.

Ad tertium dicendum quod aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, in quantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione jam dicta in solut. præc., quamvis habitus omnium virtutum habeant.

ARTICULUS IV

Utrum fides et spes possint esse sine charitate

Inf., quæst 71, art. 4, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fides et spes nunquam sint sine charitate. Cum enim sint virtutes theologicæ, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis. Sed virtutes morales infusæ non possunt esse sine charitate. Ergo neque fides et spes.

2. Præterea, *nullus credit nisi volens*, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 26, parum a princ. Sed charitas est in voluntate sicut perfectio ejus, ut supra dictum est, quæst. 62. art 3. Ergo fides non potest esse sine charitate.

3. Præterea, Augustinus dicit in Enchir., cap. 8, prope fin., quod *spes sine amore esse non potest.* Amor autem est charitas : de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine charitate.

— Sed contra est quod Matth. 1 dicitur in Glossa interl., in princ., quod *fides generat spem, spes vero charitatem.* Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe, et spes sine charitate.

ART. 4. — Fidem posse esse sine spe, non tamen spem posse esse sine fide. Etenim fides, cum sit omnium prima virtutum, secundum ordinem generationis, non pendet a spe, in suo esse. Et insuper fides est fundamentum, quo sublato corruit totum ædificium. Si autem hæretici videntur sperare beatitudinem, non sperant vera spe theologica. Sed sicut quamdam humanam fidem, ita et spem humanam habere possunt. — Doctrina hujus art. est contra Protestantes, ut patet ex definitionib. Trident.

Definit. fidei : — Trident. sess. 6, can. 28 : Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti ; aut fidem quæ remanet non esse veram fidem, licet non sit viva ; aut eum qui fidem sine charitate habet, non esse christianum : anat. sit.—*Vide etiam supra*, q. 62, *art.* 1, *Concil. Trident. sess.* 6, *cap.* 7, *etc.*

RESPONDEO dicendum quod fides et spes, sicut et virtutes morales, *dupliciter* considerari possunt : — uno modo secundum *inchoationem* quamdam ; — alio modo secundum *perfectum esse* virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quædam perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum ; quod quidem est dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit : alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum : unde nec habitus, qui est talis operis principium, habebit perfectæ rationem virtutis : sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit ; sed non erit opus perfectæ virtutis, nisi hoc bene faciat, id est, secundum electionem rectam, quod est per prudentiam. Et ideo justitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur **fides et spes sine charitate possunt quidem aliqualiter esse ; perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non habent**. Cum enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propria voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum ; quod autem debito modo velit, hoc est, per charitatem, quæ perficit voluntatem *Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit*, ut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 9., a princ. Sic igitur fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus ; sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe : nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo : qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate ; si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus : et hoc potest esse sine charitate. Et ideo fides et spes possunt esse sine charitate ; sed sine charitate, proprie loquendo, virtutes non sunt. Nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene, ut dicitur in 2 Eth., cap. 6, in princ.

Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales dependent a prudentia. Prudentia autem infusa nec rationem prudentiæ habere potest absque charitate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes secundum proprias rationes nec a prudentia, nec a charitate dependent ; et ideo sine charitate esse possunt, licet non sint virtutes sine charitate, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de fide quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ jam habet ; quod non est sine charitate.

ARTICULUS V

Utrum charitas possit esse sine fide et spe.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas possit esse sine fide et spe. Charitas enim est amor Dei. Sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non præsupposita fide vel spe futuræ beatitudinis. Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

2. Præterea, charitas est radix omnium virtutum, secundum illud Ephes. 3, 17 : *In charitate radicati et fundati.* Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo charitas potest esse aliquando sine fide, et spe, et aliis virtutibus.

3. Præterea, in Christo fuit perfecta charitas ; et ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur, p. 3, quæst. 7, art. 3 et 4, et quæst. 9, art. 2. Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

— Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr. 11, 6 : *Sine fide impossibile est placere Deo;* quod maxime pertinet ad charitatem, ut patet secundum illud Proverb. 8, 17 : *Ego diligentes me diligo.* Spes etiam est quæ introducit ad charitatem, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 4. Ergo charitas non potest haberi sine fide et spe.

RESPONDEO dicendum quod charitas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum ; quæ quidem super amorem addit *mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua*, ut dicitur in 8 Ethic,, cap. 2. Et quod hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur 1 Joan. 4, 16 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo ;* et 1 ad Cor. 1, 9, dicitur. *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus.* Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in præsenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam ; quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde, sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso, ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est charitas, nisi fidem habeat, per quam credat hujusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic **charitas sine fide et spe nullo modo esse potest.**

Ad primum ergo dicendum quod charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

Ad secundum dicendum quod charitas est radix fidei et spei, in quantum dat eis perfectionem virtutis ; sed fides et spes secundum rationem

propriam præsupponuntur ad charitatem, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 4, et sic charitas sine eis esse non potest.

Ad tertium dicendum quod Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis in eis; sed loco fidei habuit apertam visionem, et loco spei plenam comprehensionem; et sic fuit perfecta charitas in eo.

QUÆSTIO LXVI

DE ÆQUALITATE VIRTUTUM. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum virtus possit esse major vel minor; 2° utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales; 3° de comparatione virtutum moralium ad intellectuales; 4° de comparatione virtutum moralium ad invicem; 5° de comparatione virtutum intellectualium ad invicem; 6° de comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum virtus possit esse major vel minor.

Inf., art. 2, corp., et quæst. 73, art. 2, ad 3, et quæst. 112, art. 4, corp.; et 2-2, quæst. 5, art. 4; et 3 Sent., dist. 36, art. 4; et Mal. quæst. 2, art. 6, ad 8; et Virt. quæst. 5, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non possit esse major vel minor. Dicitur enim Apoc. 21, 16; quod latera civitatis Hierusalem sunt æqualia. Per hæc autem significantur virtutes, ut Glossa ord. dicit ibid. Ergo omnes virtutes sunt æquales : non ergo potest esse virtus major virtute.

2. Præterea, omne illud cujus ratio consistit in maximo, non potest esse majus vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo : est enim virtu *ultimum potentiæ*, ut Philosophus dicit in 1 de Cœlo, text. 116, et Augustinus, in 2 de Lib. Arbitr., cap. 19, in princ., ait quod *virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti.* Ergo videtur quod virtus non possit esse major neque minor.

3. Præterea, quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectæ, quæ sunt virtutes infusæ, sunt a Deo, cujus virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quod virtus non possit esse major virtute.

— Sed contra, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inæqualitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum; dicitur enim Matth., 5, 20 : *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum;* et Prov. 15, 5, dicitur : *In abundanti justitia virtus maxima est.* Ergo videtur quod virtus possit esse major vel minor.

RESPONDEO dicendum quod, cum quæritur utrum virtus una possit esse major alia, quæstio *dupliciter* intelligi potest : uno modo **in virtutibus specie differentibus; et sic manifestum est quod una virtus est alia major** : semper enim est potior causa suo effectu; et in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis, quæst. 61, art. 2, quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, in quantum participat rationem; et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit : unde et justitia, quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus; et fortitudo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili, quæ minus participat rationem, ut patet in 7 Ethic., cap. 6.

Alio modo potest intelligi quæstio in virtute ejusdem speciei; et sic secundum ea quæ dicta sunt supra, quæst. 52, art. 1, cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest *dupliciter* dici major et minor : *uno* modo secundum seipsam; *alio* modo ex parte participantis subjecti. **Si igitur secundum seipsam consideretur**, magnitudo vel parvitas ejus attenditur secundum ea ad quæ se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit : quod de scientia et arte non contingit; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quæ ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit in Comment. Præd., cap. *de Qualit.*, quod **virtus non recipit magis neque minus**, sicut scientia vel tars, eo quod ratio virtutis con-

---

ART. 1. — In titulo, memento quod cum aliqui habitus dicantur virtutes secundum quid, ut de virtutibus intellectualibus et theologicis informibus dictum est, et aliqui simpliciter, ut charitas et virtutes cardinales et morales infusæ et acquisitæ, et totus articuli sermo circa has versetur, consequens est, ut præsens titulus de virtutibus simpliciter accipiatur. Et confirmatur hoc, quia in littera virtus distinguitur contra scientiam et artem. — In corp. nota quatuor causas augmenti intensivi virtutum, scilicet, consuetudinem, naturalem inclinationem, judicium perspicacius, et gratiam (Cajetanus). — Hic articulus, ut animadvertit Sylvius, est contra Lutherum docentem omnes credentes esse æque sanctos : contra quem facit dogma, in Trident. Synod., sess. 6, cap. 10 et can. 14 : Justos « in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide, bonis operibus crescere, atque magis justificari ». Unde Ecclesia dicit in orat. Dom. XIII post Pentec. : « Da nobis fidei, spei et charitatis augmentum ». — Cicero et Seneca secuti sunt Stoicos, quos in hoc art. S. Doctor confutavit.

sistit in maximo. — **Si vero consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus** : quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius, vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiæ donum, quod unicuique donatur *secundum mensuram donationis Christi*, ut dicitur ad Eph. 4, 7. Et in hoc deficiebant Stoici, æstimantes nullum esse virtuosum dicendum nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis quod attingat rectæ rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant; sed sufficit prope medium esse, ut in 2 Ethic., cap. 6, ante med., dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

Ad primum ergo dicendum quod æqualitas illa non est secundum quantitatem absolutam, sed est secundum (1) proportionem intelligenda, quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur, art. seq.

Ad secundum dicendum quod illud *ultimum* quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem *magis* vel *minus* boni, secundum prædictos modos, cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod Deus non operatur secundum necessitatem naturæ, sed secundum ordinem suæ sapientiæ, secundum quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud ad Eph. 4, 7 : *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

Articulus II

Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.

Sup., art. 1, ad 1, et inf., quæst. 73, art. 2, ad 3; et 2 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 5, ad 6, et 3, dist. 36, art. 4; et Mal. quæst. 1, art. 9, ad 8; et Virt. quæst. 5, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes virtutes in uno et eodem sint æqualiter intensæ. Dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 7, 7: *Unusquisque enim habet proprium donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic* (1). Non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet æqualiter haberet. Ergo videtur quod non omnes virtutes sint æquales in uno et eodem.

2. Præterea, si omnes virtutes essent æque intensæ in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus, Sed hoc patet esse falsum, quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipue laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Job de patientia; unde de quodlibet confessore cantatur in Ecclesia : *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi*, eo quod quilibet habuit prærogativam alicujus virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

3. Præterea, quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius et promptius operatur. Sed experimento patet quod unus homo delectabilius et promptius operatur actum unius virtutis quam actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 6 de Trinit., cap. 4, in princ., quod *quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia et temperantia*, et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

Respondeo dicendum quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet, art. præc., potest attendi *dupliciter : uno modo* **secundum rationem speciei; et sic non est dubium quod una virtus unius hominis sit major quam alia**, sicut charitas fide et spe.

Alio modo potest attendi **secundum participationem subjecti**, prout scilicet intenditur vel remittitur in subjecto; et **secundum hoc omnes virtutes unius hominis sunt æquales quadam æqualitate proportionis, in quantum æqualiter crescunt in homine** : sicut digiti manus sunt inæquales secundum quantitatem, sed sunt æquales secundum proportionem, cum proportionabiliter augeantur. Hujusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis. Æqualitas enim est quædam connexio

Art. 2. — Titulus loquitur de virtutibus, sicut in præcedenti titulo, scilicet de virtutibus simpliciter, ut patet in processu. — Ratio æqualitatis quam ex S. Augustino littera tractat, consistit in hoc : Si virtutes non essent æquales, oporteret quod aliqua haberet istas quatuor conditiones inæquales : nam ad æqualitatem requiritur æqualitas omnium, sicut ad connexionem simul omnium, quia (nota bene) æqualitas est quædam connexio virtutum secundum quantitatem; sed non potest fieri ut una virtus minus habeat de una istarum quatuor conditionum quam de aliis (Cajetanus).

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolaio. — Edit. Rom. et Patav. : *Non solum est secundum quantitatem absolutam, sed etiam secundum*, etc.

(1) Vulgata : *Unusquisque proprium donum habet ex Deo: alius quidem sic, alius vero sic.*

unitatum (1) secundum quantitatem. Dictum est autem supra, quæst. 65, art. 1, quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest : *uno modo* secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia; et sic virtus in qualibet materia non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas conditiones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Augustinus in 6 de Trinit., cap. 4, circ. princ., dicens : *Si dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur quod hujus fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sint quando est illius fortitudo prudentior ; atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.* — Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt hujusmodi virtutes habere materias determinatas ; et secundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ et ex parte charitatis quantum ad virtutes infusas ; non autem ex parte inclinationis, quæ est ex parte subjecti, ut supra dictum est, quæst. 65, art. 1 et 2. Sic igitur et ratio æqualitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiæ quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus. Existente enim ratione æqualiter perfecta in uno et eodem, oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. **Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.**

Ad primum ergo dicendum quod verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiæ gratis datæ, quæ non sunt communia omnibus, nec omnia æqualia in uno et eodem. — Vel potest dici quod refertur ad mensuram gratiæ gratum facientis, secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter majorem abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusæ.

Ad secundum dicendum quod unus sanctus laudatur præcipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quam ad actum alterius.

Et secundum hoc etiam patet responsio *ad tertium.*

---

(1) Ita Nicolaius cum Mss. Al., *virtutum.*

ARTICULUS III

Utrum virtutes morales præemineant intellectualibus.

Sup., quæst. 61, art. 1, ad 3, et inf., quæst. 68, art. 7 et 8, corp., et 2-2, quæst. 23, art. 6, ad 1, et quæst. 191, art. 5, corp. ; et 4 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 3, corp. ; et Verit. quæst. 1, art. 2, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales præemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quæ sunt virtutes intellectuales ; et sunt etiam magis necessariæ ad vitam humanam. Ergo sunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod bonum faciat habentem. Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quam virtus intellectualis.

3. Præterea, finis est nobilior his quæ sunt ad finem. Sed, sicut dicitur in 6 Ethic., cap. 12, in med., *virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem.* Ergo virtus moralis est nobilior prudentia, quæ est virtus intellectualis circa moralia.

— Sed contra, virtus moralis est in rationali per participationem ; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in 1 Ethic., cap. ult., circ. fin. Sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest dici majus vel minus *dupliciter : uno modo simpliciter ;* alio modo *secundum quid.* Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quam ditari ; quod tamen non est melius secundum quid, id est, necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suæ speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto, ut ex dictis patet, quæst. 54, art. 2, et quæt. 60, art. 1. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quæ habet nobilius objectum. Manifestum est autem quod objectum rationis est nobilius quam objectum appetitus : ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res quæ habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quæ perficiunt appetitum. — Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1, nobilior est.

Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicujus actus, cum sit perfectio potentiæ, sequitur etiam quod **ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.**

Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quod objecta disciplinarum, quæ sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sint magis necessariæ ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc; quinimo virtutes intellectuales speculativæ ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est, quæst. 3, art. 6.

Ad secundum dicendum quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales virtutes, ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1, et quæst. 56, art. 3. Unde per hoc etiam non probatur nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

Ad tertium dicendum quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem. Est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia; quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, et in 6, cap. ult.

Articulus IV

Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales.

Sup., art. 1, corp., et inf., quæst. 68, art. 7, corp.; et 2-2, quæst. 58, art 12, et quæst. 123, art. 12, et quæst. 140, art. 8; et 3 Sent., dist 35, quæst. 1, art. 3, et 4, dist. 32, quæst. 3, art. 3, corp; et Virt. quæst, 5, art. 3, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit præcipua inter virtutes morales. Majus enim est dare alicui de proprio quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit major virtus quam justitia.

2. Præterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed sicut dicitur Jacobi 1, 4, *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quod patientia sit major quam justitia.

3. Præterea, magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3. Ergo magnificat etiam ipsam justitiam. Est igitur major quam justitia.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, paulo ante fin., quod *justitia est præclarissima virtutum.*

Respondeo dicendum quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major, vel minor, vel *simpliciter*, vel *secundum quid.* — **Simpliciter** quidem dicitur major, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., et secundum hoc **justitia inter omnes virtutes morales præcellit, tanquam propinquior rationi.** Quod patet et ex subjecto, et ex objecto. Ex subjecto quidem, quia est in voluntate sicut in subjecto; voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet, quæst. 55, art. 3, et 1 p., quæst. 80. Secundum autem objectum sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde *justitia est præclarissima virtutum*, ut dicitur in 5 Ethic., loc. sup. cit. — Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo **fortitudo**, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad mortem et vitam pertinent, **primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tamen ordinatur infra justitiam.** Unde Philosophus dicit in 1 Rhet., cap. 9, a princ., quod *necesse est maximas esse virtutes quæ sunt aliis honoratissimæ: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et justos maxime honorant. Hæc quidem in bello*, scilicet fortitudo; *hæc autem*, scilicet justitia, *et in bello, in pace utilis est.* — **Post fortitudinem autem ordinatur temperantia**, quæ subjicit rationi appetitum circa ea quæ immediate ordinantur ad vitam vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et venereis. — Et sic **istæ tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate**

Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse major, secundum quod adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti: sicut substantia est simpliciter dignior accidente, aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, in quantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad primum urgo dicendum quod actus liberalitis oportet quod fundetur super actum justitiæ;

non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut in 2 Polit., cap. 3, circ. med., dicitur. Unde liberalitas sine justitia esse non posset, quæ secernit suum a non suo; justitia autem potest esse sine liberalitate. Unde justitia simpliciter est major liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius. Liberalitas autem est secundum quid major, cum sit quidam ornatus justitiæ, et supplementum ejus.

Ad secundum dicendum quod patientia dicitur habere *opus perfectum* in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia; neque solum odium, quod facit charitas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum. Et ideo in hoc est perfectior et major, quia in hac materia extirpat radicem; non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus, quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ; sed etiam ingerit se eis cum opus fuerit: unde quicumque est fortis, est patiens; sed non convertitur. Est autem patientia quædam fortitudinis pars.

Ad tertium dicendum quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3, a princ. Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum; et sic secundum quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter.

Articulus v

Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales.

Sup., quæst. 57, art 2, ad 2, et inf., quæst. 68, art. 7, corp.; et 1 Eth. princ., et lib. 6, lect. 6 et 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiæ: dicitur enim 1 Ethic., cap. 2, quod *quales* (1) *disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquodque addiscere, et usquequo, hæc prœordinat*, scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 8. Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit major quam sapientia.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem: est enim virtus *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur in 7 Physic., text. 17. Sed prudentia est *recta ratio agibilium*, per quæ homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est major virtus quam sapientia.

3. Præterea, quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse major. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in 14 de Trinit., cap. 14, in princ., quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Job, 36, 26: *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Ergo scientia est major virtus quam sapientia.

4. Præterea, cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstratibilibus, quorum est intellectus, sicut et aliæ scientiæ. Ergo intellectus est major virtus quam sapientia.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 7, parum a princ., quod *sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Objectum autem sapientiæ præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium: considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur in princ. Metaph., cap. 1 et 2. Et quia per causam judicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus, inde est quod **sapientia habet judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et ejus est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.**

Ad primum ergo dicendum quod, cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam, *impossibile est quod prudentia sit major virtus quam sapientia, nisi*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 7, parum a princ., *maximum eorum quæ sunt in mundo esset homo.* Unde dicendum est, sicut in eodem lib. dicitur, ibid., quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius e converso, quia *spiritualis judicat omnia, et ipse a nemine judicatur*, ut dicitur 1 ad Corinth. 2, 15. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia; sed imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire: unde in hoc est prudentia, seu politica ministra sapientiæ: introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

Ad secundum dicendum quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus, ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio seu participatio futuræ felicitatis; et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

(1) Al., *quale.*

Ad tertium dicendum quod sicut Philosophus dicit in 1 de Anima, text. 1, *una notitia præfertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem*. Si igitur subjecta sint æqualia in bonitate et nobilitate, illa quæ est certior, erit major virtus; sed illa quæ est minus certa de altioribus et majoribus, præfertur ei quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit in 2 de Cœlo, text. 60, quod *magnum est de rebus cœlestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione*; et in 1 de Partibus animalium, cap. 5, circa princ., dicit quod *amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus*. Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maxime in statu hujus vitæ non potest perfecte advenire, ut sit quasi ejus possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 2, post med. Sed tamen illa modica cognitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad quartum dicendum quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei. Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliæ scientiæ, sed etiam judicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit major virtus quam intellectus.

Articulus VI

Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas.

2-2, quæst. 23, art. 6; et Quodl. 30, art. 4; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 2, ad 3; et 2 Cont., cap. 43, ad 13; et Virt. quæst. 2, art. 1, corp. fin., et ad 17, et art. 5, corp., et ad 4; et 1 Cor. 13, lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et charitas in vi appetitiva, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 3, videtur quod fides comparetur ad spem et charitatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet, art. 3 hujus quæst. Ergo fides est major spe et charitate.

2. Præterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse majus eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad charitatem: præsupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchirid., cap. 8, versus fin.; addit enim quemdam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est major charitate.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed fides et spes sunt causa charitatis; dicitur enim Matth. 1, in Glossa (interlin., super illud: *Abraham genuit Isaac*), quod *fides generat spem et spes charitatem*. Ergo fides et spes sunt majores charitate.

— Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Cor 13, 13: *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 3 hujus quæst., magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologicæ respiciant Deum sicut proprium objectum, **non potest una earum dici major altera ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum quam alia. Et hoc modo charitas est major aliis**: nam aliæ important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.*

Ad primum ergo dicendum quod non hoc modo se habet fides ad spem et charitatem, sicut prudentia ad virtutem moralem; et hoc propter duo: — primo quidem, quia virtutes theologicæ habent objectum quod est supra animam humanam; sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quæ sunt infra hominem. In his autem quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio: perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente; dilectio vero, secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem, nobilius est in seipso, quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum ejus in quo est; e converso autem est in his quæ sunt infra hominem. — Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes; sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit objectum. Motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundum illud ad Ephes. 3, 19: *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.*

Ad secundum dicendum quod spes præsupponit amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est *amor concupiscentiæ*; quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid

---

Art. 6. — *S. Script.* — Matt. 22. 38; Rom. 13, 10; 1 Corint. 13, 13; Coloss. 3, 14; 1 Timot. 1, 5.

aliud. Charitas autem importat *amorem amicitiæ*, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 4.

Ad tertium dicendum quod causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens : sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam ; quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes charitatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

QUÆSTIO LXVII.

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM.
— *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum virtutes morales maneant post hanc vitam ; 2° utrum virtutes intellectuales ; 3° utrum fides ; 4° utrum remaneat spes ; 5° utrum remaneat aliquid fidei vel spei ; 6° utrum remaneat charitas.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.

Inf., art. 2, corp., et ad 1, et quæst. 78, art. 6, corp. ; et 2-2, quæst. 52, art. 3, ad 2 ; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 4, et 4, dist. 14, quæst. 1, art. 3, quæst. 3; et Virt., quæst. 5, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes angelis, ut dicitur Matth. 22. Sed ridiculum est in angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 8, circa med. Ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Præterea, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam; dicit enim Gregorius in 6 Moral., cap. 18, ante med. : *Activæ vitæ opera cum corpore transeunt.* Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, temperantia et fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 10, in princ. Sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eo quod sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

— Sed contra est quod dicitur Sap. 1, 15, quod *justitia perpetua est et immortalis.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 14 de Trin., cap. 9, a princ., Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos *sola cognitione naturæ, qua nihil est melius aut amabilius*, ut Augustinus dicit ibidem, *ea scilicet natura quæ creavit omnes naturas.* Ipse autem postea determinat hujusmodi quatuor virtutes in futura vita existere ; tamen alio modo. Ad cujus evidentiam sciendum est quod in hujusmodi virtutibus aliquid est *formale*, et aliquid quasi *materiale.* Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. — Sic igitur dicendum est quod **hujusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis** : non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiæ et delectationes ciborum et venereorum ; neque etiam timores et audaciæ circa pericula mortis ; neque etiam distributiones et communicationes rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ. — **Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam,** in quantum ratio uniuscujusque rectissima erit circa ea quæ ad ipsum pertinent secundum statum illum ; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis, in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit quod *prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo, sine molestia tolerandorum malorum; temperantia, sine repugnatione libidinum : ut prudentiæ sit nullum bonum Deo præponere vel æquare ; fortitudinis, ei firmissime inhærere ; temperantiæ, nullo defectu noxio delectari.* De justitia vero manifestum est quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo, quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur ibi de hujusmodi virtutibus moralibus quantum ad id quod materiale est in eis : sicut de justitia, quantum ad communicationes et distributiones ; de fortitudine, quantum ad terribilia et pericula ; de temperantia, quantum ad concupiscentias pravas.

ART. 1. — Scito quod distinctio litteræ de formali et materiali non est de ipsa essentia virtutis, tota enim remanet ; sed de actu ejus. Quia non remanet refrænans, aut impellens, vel firmans passiones quæ sunt materia ejus ; sed perficiens appetitum ad sequendam rationem rectam : propterea dicitur quod erunt quidem ibi virtutes, sed alio modo (Cajetanus). — Vide ad quantam cognitionis sublimitatem pervenit iste ethnicus, ut dixerit: « In alia vita, homines esse beatos sola cognitione naturæ quæ creavit omnes naturas ». — *Ad* 1. In 3 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 4, ad 5, sic loquitur S. Thomas : « Istæ virtutes morales sunt in angelis alio modo quam in hominibus etiam in patria : quia homines perpessi sunt hujusmodi passiones, quæ per debitas virtutes refrænantur, vel naturam habent ut perpeti possint ; quod non est de angelis. Unde in angelis et Deo sunt sicut exemplares ; in hominibus autem, sicut purgati animi in patria ».

Et similiter dicendum est *ad secundum:* ea enim quæ sunt activæ vitæ, materialiter se habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum quod status post hanc vitam est duplex : *unus* quidem ante resurrectionem, quando animæ erunt a corporibus separatæ ; *alius* autem post resurrectionem, quando animæ iterato corporibus suis unientur. — In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organis corporis, sicut et nunc sunt : unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, in quantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. — Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in primo dictum est, quæst. 77, art. 8 : unde nec hujusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate, in quibus sunt seminaria quædam harum virtutum, ut dictum est ibid. ; sed justitia, quæ est in voluntate, etiam actu remanebit : unde specialiter de ea dictum est in corp., quod est *perpetua et immortalis*, tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est, tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est, ibid.

Articulus II

Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam.

Inf., quæst. 93, art. 6, ad 2 ; et 2 Sent., dist. 6, art. 4, ad 3, et dist. 34, art. 5 ; et 3 Cont., cap. 12 ; et Mal. quæst. 2, art. 12 ; et Opusc. 2, cap. 118.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam. Dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 13, 8, quod *scientia destruetur ;* et ratio est quia *ex parte cognoscimus*. Sed sicut cognitio scientiæ est *ex parte*, id est, imperfecta, ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium quamdiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Præterea, Philosophus dicit in Prædicamentis, cap. de Qualit., circa princ., quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis : non enim de facili amittitur nisi ex aliqua forti transmutatione vel ægritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani, sicut per mortem. Ergo scientia et aliæ virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eo quod *nihil intelligit anima sine phantasmate*, ut dicitur in 3 de Anima, text. 30 ; phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

— Sed contra est quod firmior est cognitio universalium et necessariorum quam particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium et contingentium, puta eorum quæ quis fecit vel passus est, secundum illud Luc. 16, 25 : *Recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala.* Ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quæ pertinet ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est, quæst. 79, art. 6, quidam posuerunt quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili, nisi quamdiu actu intelligit ; nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quæ sunt actus corporalium organorum, scilicet imaginativa et memorativa. Hujusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore ; et ideo secundum hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in 3 de Anima, text. 8, dicit quod *intellectus possibilis est in actu, cum fit singula, sicut sciens ; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu.* Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundum modum recipientis : unde et intellectus possibilis dicitur *locus specierum*, quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles, ut in primo dictum est, quæst. 85, art. 1 et 2, corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantum ad ipsa phantasmata quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore ; sed quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. **Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale**, sicut et de moralibus dictum est art. præc.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad motum intelligendi, quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore ; neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad secundum dicendum quod per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata ; non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut in primo

dictum est, quæst. 89, art. 1, et sic scientia manet; non tamen secundum eumdem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est art. præc.

ARTICULUS III

Utrum fides maneat post hanc vitam.

Inf., art. 5; et 2-2, quæst. 4, art. 4, ad 1, et quæst. 18, art. 2, corp., fin., et quæst. 7, art. 3, ad 3; et 3 Sent., dist. 31, art. 1, quæst. 2 et 3; et Verit. quæst. 27, art. 5, ad 6, fin.; et Virt. quæst. 5, art. 4, ad 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est art. præc. Ergo et fides.

2. Præterea, 1 ad Cor. 3, 11, dicitur: *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus*, id est, fides Christi Jesu. Sed, sublato fundamento, non remanet id quod superædificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea, cognitio fidei et cognitio gloriæ differunt secundum perfectum et imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta: sicut in angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina; et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, 2 ad Cor. 5, 6: *Quamdiu (1) sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei præsentes. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

RESPONDEO dicendum quod oppositio est per se, et propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio, in quantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum; in quibusdam autem secundum perfectum et imperfectum: unde in alterationibus *magis* et *minus* accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in 5 Physic., text. 19. Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul secundum idem sit perfectio et imperfectio. — Est autem considerandum quod **imperfectio quidem quandoque est de ratione rei,** et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis; et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod **tali imperfectione sublata, tollitur species rei,** sicut jam non esset bos vel equus, si esset rationalis.

Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud: sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, in quantum impeditur in eo rationis usus propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Patet autem quod, **tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei remanet.**

Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei: ponitur enim in ejus definitione; fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut dicitur ad Hebr. 11, 1, et Augustinus dicit, tract. 40 in Joan., a med.: *Quid est fides? Credere quod non vides.* Quod autem cognitio sit sine apparitione

ART. 3. — Præsens art. de fide, et sequens de spe directe loquuntur de actibus fidei et spei, et non de habitibus. In 5 namque art., consummans Auctor quæstionem de fidei et spei duratione, de habitus duratione determinat quid sentiendum. Quæ igitur de fide et spe legis in his duobus art. ad actus eorum refert. — Ad intelligendum quomodo ex parte subjecti absolute propria imperfectio fidei sit, scito quod fides dicitur imperfecta ex parte subjecti, quia constituit subjectum absolute in esse imperfecto, seu, quod in idem redit, exigit subjectum absolute imperfectum; et est sermo de imperfecto privative, ita quod ponit subjectum absolute privatum visione illius quod creditur. Et est simile de actibus et motu: ita quod sicut motus ex hoc ipso quod inest alicui, constituit ipsum in esse potentiali respectu termini, ac per hoc in privatione actuali termini; ita credere et sperare constituunt subjecta in privatione crediti et sperati. Et sicut motus est actus entis in potentia ut sic, ita fides est assensus determinatus non videntis ut sic; et spes est appetitus non habentis ut sic, et propterea importat imperfectionem subjecti, non secundum quid, sed simpliciter; non per accidens, sed per se. Et propterea, sicut motus non stat cum termino excludente privationem ejus, ita nec spes stat cum ejus termino, nec fides stat cum visione, quia utrobique excluditur privativa imperfectio subjecti, quam uterque actus substantialiter sibi vindicabat, ut in littera dicitur (Cajetanus). — In 2-2, quæst. 1. ex professo quæritur an fides et scientia de eodem stent simul. — Duplex sensus est, ait Sylvius, hujus art.: 1° An illa cognitio, quæ nunc dicitur fides, maneat in patria secundum substantiam, manensque eadem numero, fiat perfecta et clara, ita ut cognitio qua hic Deus cognoscitur per fidem, et ea qua post hanc vitam cognoscitur per speciem, sit una, differens tantum accidentaliter, id est nunc imperfecta et inevidens, illic vero perfecta et evidens. 2° An, dato quod cognitio, quæ modo est fides, non possit manens eadem fieri perfecta visio, saltem hoc fiat, quod in eodem subjecto simul maneat fides cum clara et intuitiva Dei visione quæ est in patria. Juxta priorem sensum, negativa est indubitata; juxta posteriorem, respondet S. Thomas, impossibile esse quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto.

Definit. fidei: — Benedict. XII, in Constit. « Benedictus Deus », 1336, *de Visione Dei:* Diffinimus... . quod visio divinæ essentiæ ejusque fruitio, actus fidei et spei in beatis evacuant, prout fides et spes proprie theologicæ sunt virtutes *Hoc etiam sit pro art. seq.*

(1) Vulgata: *Scientes quoniam dum sumus...*

vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet; et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod **fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens.**

Sed ulterius considerandum est utrum simul possit esse cum cognitione perfecta: nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quod cognitio potest esse imperfecta *tripliciter*: uno modo ex parte *objecti* cognoscibilis; alio modo ex parte *medii*; tertio modo ex parte *subjecti*. — Ex parte quidem objecti cognoscibilis differunt secundum *perfectum* et *imperfectum* cognitio matutina et vespertina in angelis: nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in Verbo; cognitio autem vespertina est de iis, secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. — Ex parte vero medii differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. — Ex parte vero subjecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione *opinionis* est quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi: unde non habet firmam inhæsionem. De ratione vero *scientiæ* est quod habeat firmam inhæsionem cum visione intellectiva: habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. *Fides* autem medio modo se habet: excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhæsionem; deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem.

Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem; sed ea quæ differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. — Sic igitur **cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti nullo modo possunt esse de eodem objecto; possunt tamen convenire in eodem medio et in eodem subjecto.** Nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, et aliud imperfectum, sicut de sanitate et ægritudine, et bono et malo. — Similiter etiam **impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio; sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto et in uno subjecto**: potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. — Et similiter **est impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti sint simul in eodem subjecto.** — Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 8. Unde manifestum est quod **impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto.**

Ad primum ergo dicendum quod fides est mobilior quam scientia ex parte objecti, quia ejus objectum est veritas prima; sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, qui non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

Ad secundum dicendum quod fides est *fundamentum* quantum ad id quod habet de cognitione; et ideo, quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad tertium patet solutio ex his quæ supra dicta sunt in corp. art.

Articulus IV

Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ.

2-2. *quæst.* 18, *art.* 2; *et* 3 *Sent.*, *dist.* 31, *quæst.* 2, *art.* 1, *quæst.* 2; *et Virt. quæst.* 4, *art.* 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum in 14 de Trin., cap. 9, a med. Ergo multo magis spes.

2. Præterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam: et in beatis quidem timor filialis, qui manet in sæculum; et in damnatis timor pœnarum. Ergo spes pari ratione potest permanere.

3. Præterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni et quantum ad gloriam corporis, quam animæ beatorum desiderant, ut dicit Augustinus, 12 super Genes. ad litter., cap. 35, et etiam quantum ad gloriam animæ, secundum illud Eccli. 24, 29: *Qui edunt me, adhuc esurient; et qui bibunt me, adhuc sitient*; et 1 Petr. 1, 12, dicitur: *In quem desiderant angeli prospicere.* Ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

— Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 8. 24: *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati vident id quod est objectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., id quod de ratione sui importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto opposita perfectione perfecto; sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subjecti: est enim *actus existentis in potentia, in quan-*

Art. 4. — Non negat quin post hanc vitam non remaneat in his qui sunt in Purgatorio, sicut et fides, ita et spes. Negat tantum pro statu gloriæ.

tum hujusmodi. Unde quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus : non enim adhuc albatur, postquam jam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur, ut patet ex his quæ supra de passione spei diximus, quæst. 40, art. 1 et 2. Et ideo, **quando habetur id quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit.**

Ad primum ergo dicendum quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad objectum, quod est Deus; sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei, nisi forte ratione materiæ, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur, sed etiam circa id quod præsentialiter habetur.

Ad secundum dicendum quod duplex est timor : servilis et filialis, ut infra dicetur, 2-2, quæst. 19, art. 2. — Servilis quidem est timor pœnæ, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad pœnam remanente. Timor vero filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali; nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud. Prov. 1, 33 : *Abundantia perfruetur, malorum timore* (1) *sublato.* Timor autem opponitur spei per oppositionem boni et mali, ut supra dictum est, quæst. 40, art. 1 ; et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor pœnæ quam in beatis spes gloriæ ; quia in damnatis erit successio pœnarum; et sic remanet ibi ratio futuri, quod est objectum timoris. Sed gloria sanctorum est absque successione secundum quamdam æternitatis participationem, in qua non est præteritum et futurum, sed solum præsens. Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor : nam, sicut supra dictum est, quæst. 42, art 2, timor nunquam est sine aliqua spe evasionis; quæ omnino in damnatis non erit : unde nec in illis etiam erit timor, nisi communiter loquendo, secundum quod quælibet expectatio mali futuri dicitur timor.

Ad tertium dicendum quod quantum ad gloriam animæ non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione jam dicta in corp. et quæst. 33, art. 2. Dicitur autem ibi esse esuries et sitis per remotionem fastidii; et eadem ratione dicitur esse desiderium in angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo; neque secundum quod spes est virtus theologica (sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum); neque secundum quod communiter sumitur, quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est, quæst. 40, art. 1. Bonum autem, cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui : unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat ; et similiter illi qui habent gloriam animæ, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

(1) Vulgata :... *timore malorum sublato.*

Articulus v

Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria.

3 Sent., dist. 31, quæst. 2, art. 1, quæst. 1 et 3; et Ver. quæst. 27, art. 5, ad 6; et Virt. quæst. 5, art. 14, ad 10.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. Remoto enim eo quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur in lib. de Causis, propos. 1, quod *remoto rationali, remanet vivum; et remoto vivo, remanet ens.* Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio ; aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet ænigma : est enim fides cognitio ænigmatica. Ergo, remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundum illud Eph. 1, 18 : *Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei* (1). Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur in Psal. 35, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto : non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente. Ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

3. Præterea, substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia : potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia; sed actum habere non potest. Objectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

— Sed contra est quod fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est art. 3 hujus quæst., videtur quod totaliter tollatur.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod **spes totaliter tollitur** : fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma; et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur, quod maneat non idem numero, sed idem genere, ve-

(1) Vulgata : *In agnitione Dei, illuminatos oculos cordis vestri.*

rissime dictum est. Fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere: comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem, sicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur quod eadem numero cognitio quæ est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicujus speciei, remanet substantia generis eadem numero; sicut remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentia remota; sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei (1); sed sicut species significat totum, id est, compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus. Sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia vero ab eo quod est sicut forma, species vero ab utroque: sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam; rationale, quod habet intellectivam; homo vero, quod habet utrumque: et sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet quod, cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere: non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio quæ prius fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet quod **nihil idem numero vel specie quod est in fide, remanet in patria, sed solum idem genere.**

Ad primum ergo dicendum quod, remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad secundum dicendum quod imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subjectum; sed imperfectio fidei et perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subjectum (2): unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus.

Ad tertium dicendum quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam; et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriæ non solum actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem; et ideo frustra talis habitus remaneret.

(1) Nicol. addit: *Alioquin non prædicarentur de specie.*
(2) Al., *objectum.*

Articulus VI

Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloria.

Inf., quæst. 3, art. 3, ad 2; et 3 Sent. dist. 31, quæst. 2; et Ver. quæst. 27, art. 5, ad 6; et Virt. quæst. 2, art. 12, ad 20.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non maneat post hanc vitam in gloria, quia, ut dicitur 1 ad Corinth. 13, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, id est, quod est imperfectum. Sed charitas viæ est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea, habitus et actus distinguuntur secundum objecta. Sed objectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, et alia apprehensio futuræ vitæ, videtur quod non maneat eadem charitas utrobique.

3. Præterea, eorum quæ sunt unius rationis imperfectum potest venire ad æqualitatem perfectionis (1) per continuum augmentum. Sed charitas viæ nunquam potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantumcumque augeatur. Ergo videtur quod charitas viæ non remaneat in patria.

— Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Cor. 13, 8: *Charitas nunquam excidit.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 3 hujus quæst., quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Charitas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio: potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde **charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.**

Ad primum ergo dicendum quod imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam, quia

Art. 6. — In resp. ad 2, nota quod ibi negatur charitatis objectum esse Deum cognitum, et dicitur esse Deum absolute: non quod possit diligi non cognitus; sed quia cognitio tenet se respectu istius habitus qui est charitas, non ex parte objecti, sed subjecti (Cajet.). — Quadruplex inveniri potest imperfectio charitatis quam modo habemus, quarum nulla est charitati essentialis. 1. Non semper est conjuncta actui. 2. Est amissibilis. 3. Non est omnino pura, nam adjuncta habet peccata venialia. 4. Frequenter est remissa (Sylvius). — Quærit autem Sylvius utrum in damnatis permaneant aliquæ virtutes, saltem secundum habitum, et sic respondet: In eis nullæ sunt virtutes infusæ (ita S. Doctor, 3 Sent., dist 23, quæst. 3, art. 3; et quæst. 14 de Verit., art. 9, ad 4). Nec etiam morales acquisitæ (in supplem., quæst. 68, art. 1, ad 3). Sed virtutes mere intellectuales manent in eis, secundum habitum et actum (Supplem. quæst. 98, art. 7; et quæst. de Anima, art. 17, ad 8; et quæst. 19 de Veritate, art. 1). — Cfr. Mazella, *de Virtutib. infusis*, disp. 6, art. 6.

(1) An *perfectioris?*

non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectione charitatis, non evacuatur ipsa charitas.

Ad secundum dicendum quod charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem : sic enim non esset eadem in via et in patria ; sed habet pro objecto ipsam rém cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad tertium dicendum quod charitas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, propter differentiam quæ est ex parte causæ. Visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 5, a princ. : Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

QUÆSTIO LXVIII.

DE DONIS. — *In octo articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de donis ; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum dona differant a virtutibus; 2° de necessitate donorum; 3° utrum dona sint habitus ; 4° quæ et quot sint ; 5° utrum dona sint connexa ; 6° utrum maneant in patria; 7° de comparatione eorum ad invicem ; 8° de comparatione eorum ad virtutes.

Articulus primus

Utrum dona differant a virtutibus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non distinguantur a virtutibus. Gregorius enim, in 1 Moral., cap. 12, in princ., exponens illud Job 1 : *Nati sunt ei septem filii*, dicit : *Septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonæ cogitationis sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur ;* et inducit illud quod habetur Isa. 11, 2 : *Requiescet super eum spiritus intellectus*, etc., ubi enumerantur septem Spiritus sancti dona. Ergo septem dona Spiritus sancti sunt virtutes.

2. Præterea, Augustinus, in lib. 1 de Quæstionibus evangel., quæst. 8, exponens illud quod habetur Matth. 12 : *Tunc vadit, et assumit septem alios spiritus*, etc., dicit : *Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus sancti*, id est, septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis.

3. Præterea, quorum est definitio eadem ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis : unumquodque enim donum est *bona qualitas mentis, qua recte vivitur*, etc. Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis : est enim donum *datio irreddibilis*, secundum Philosophum, lib. 4 Top., cap. 4, loc. 50. Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

4. Præterea, plures eorum quæ numerantur inter dona, sunt virtutes : nam, sicut supra dictum est, quæst. 57, art. 2, sapientia, et intellectus, et scientia sunt virtutes intellectuales ; consilium autem ad prudentiam pertinet ; pietas autem species est justitiæ ; fortitudo autem quædam virtus est moralis. Ergo videtur quod dona et virtutes non distinguantur.

— Sed contra est quod Gregorius, in 1 Moral., cap. 12, distinguit septem dona, quæ dicit significari per septem filios Job, a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Job; et in 2 Moral., cap. 26, ante med., distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domus.

RESPONDEO dicendum quod, **si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam opositionem habent ad invicem.** Nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est, quæst 55, art. 3 et 4. Ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum ; præsertim cum supra dixerimus, quæst. 63, art. 3, quod virtutes quædam nobis sunt infusæ a Deo. Unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest. — Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda. Sed eis remanent non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quædam virtutes dicantur dona, et non omnes ; et quare

ART. 1.— Isa, 11, 1. « Et egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet. 2. Et requiesset super eum Spiritus Domini : Spiritus sapientiæ et intellectus : Spiritus consilii et fortitudinis ; Spiritus scientiæ et pietatis. 3. Et replebit eum Spiritus timoris Domini ». — Dupliciter dicitur donum Spiritus Sancti : 1° Generali modo, in hoc sensu quod omnes gratiæ et virtutes infusæ possunt dici dona Spiritus Sancti. 2° Speciali ratione, quatenus donum importat specialem dispositionem a Spiritu Sancto animæ impressam, qua disponitur ad hoc ut bene et facile ab ipso ad opera extraordinaria moveatur. — Dari hæc dona, constat ex Is. 11, Eccli. 10 et 15, 1 ad Corinth. 12, et ex hymno « Veni Creator », scilicet : « Tu septiformis munere », et ex Sequentia « Veni Sancte Spiritus », scilicet: « Da tuis fidelibus, in te confidentibus, sacrum septenarium ». — Quidam, inter quos Scotus, Antissiodor., Vasques et Lorca existimarunt dona hæc esse ipsasmet virtutes infusas, secundum aliquam peculiarem determinationem, vel officium, ratione cujus dicuntur dona. Calvinus, ut par erat, negavit, et in irrisionem vertit dona S. Spiritus.

Cfr. Gonet, disput, 6, art. 2 ; Valentia, t. 2, disp. 5, quæst. 8 ; Sylvius, super hanc quæst. ; Mazzella, *de Virtutib.*, disp. 1. art, 13 ; Suarez, lib. 6 *de Essentia gratiæ*, c. 10, *de Donis*, et lib. 2 *de Necessitate gratiæ ;* Gotti, *Theologia*, tract. de Virtutibus ; S. Bonavent., in *Breviloquio*, et in *lib.* 3 *Sent.*, dist 34 ; S. Bernard., *serm.* 14 *de Diversis, et serm.* 3 *in temp. Resurrect. ;* S. Gregor. papa, *in Ezech.* lib. 2, hom. 7. Barré, *tractat. de Virtutib.*, p. 1, c. 2.

aliquæ computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore. — Unde alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguendas sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliquid quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem, scilicet *sapientia*, *scientia*, *intellectus* et *consilium*, et tria ad vim appetitivam, scilicet *fortitudo*, *pietas* et *timor*, posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis; virtutes vero, secundum quod est facultas voluntatis: quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam; alias vero in vi appetitiva, vel affectiva. Oporteret autem, si hæc distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione. — Quidam vero, considerantes quod Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 26, ante med., quod *donum Spiritus sancti, quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eamdem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona*, dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit, quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus: unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario; quod præcipue patet de charitate, de qua dicitur Cant. 8, 7: *Aquæ multæ non potuerunt exstinguere charitatem.* — Alii vero, considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura, secundum quod fuerunt in Christo, ut patet Isa. 11, dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, præcipue quantum ad ea quæ passus est, quia in passione ejus præcipue hujusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens, quia ipse Dominus præcipue nos inducit ad sui conformitatem, secundum humilitatem et mansuetudinem, Matth. 11, 29: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde;* et secundum charitatem, Joan. 15, 12: *Diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Et hæ etiam virtutes præcipue in passione Christi resplenduerunt. — Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Isai. 11, 2: *Requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectus,* etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens: *unum* quidem interius, quod est ratio; *aliud* autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 4 et 6; et etiam Philosophus dicit hoc in cap. de bona Fortuna, scilicet cap. 8 libri 7 Magn. Moral., a princ. Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et hæc est perfectio mobilis, in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur: sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a doctore. Manifestum est autem quod virtutes humanæ perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quæ interius vel exterius agit. **Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istæ perfectiones vocantur dona,** non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isa. 50, 5: *Dominus Deus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico: retrorsum non abii;* et Philosophus etiam dicit in cap. de bona Fortuna, loc. sup. cit. (implic.), quod *his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio* quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum.

Ad primum ergo dicendum quod hujusmodi dona nominantur quandoque *virtutes* secundum communem rationem virtutis; habent tamen aliquid superveniens (1) rationi communi virtutis, in quantum sunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem, in quantum est a Deo motus. Unde et Philosophus in 7 Ethic., cap. 1, supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui *divini* viri.

Ad secundum dicendum quod vitia, in quantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; in quantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis: idem enim contrariatur Deo et rationi, cujus lumen a Deo derivatur.

Ad tertium dicendum quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde, si volumus definitionem restringere ad virtutes, prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur: *Qua recte vivitur*, intelligendum est de rectitudine vitæ quæ accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod

(1) Ita cum cod. aliisque editis passim. — Codex Tarrac., *supereminens*.

datur a Deo in ordine ad motionem ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Ad quartum dicendum quod sapientia dicitur *intellectualis virtus*, secundum quod procedit ex judicio rationis; dicitur autem *donum*, secundum quod operatur ex instinctu divino Et similiter dicendum est de aliis.

ARTICULUS II

Utrum dona homini sint necessaria ad salutem.

Inf., art. 3, ad 1 et 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem. Dona enim ordinantur ad quamdam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut hujusmodi perfectionem consequatur, quæ est ultra communem statum virtutis : quia hujusmodi perfectio non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Præterea, ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina, et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina; per virtutes autem morales, circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Præterea, Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 26, a princ., quod *Spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam.* Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

— Sed contra, inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor. Utrumque autem horum necessarium est ad salutem, quia de sapientia dicitur Sap. 7, 28 : *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat :* et de timore dicitur Eccli. 1, 28 : *Qui sine timore est, non poterit justificari.* Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde **in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum.**

Ratio autem hominis est perfecta *dupliciter* a Deo : *primo* quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; *alio* autem modo habetur quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra, quæst. 62, art. 1. Et quamvis hæc secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda : nam prima ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta : imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam, vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur : sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinæ, potest per se operari; sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur **quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis**; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde, secundum philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas.

Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti, secundum illud Rom. 8, 14 : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt* (1)... *et hæredes;* et in Psalm. 142, 10, dicitur : *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam;* **quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire nisi moveatur et deducatur a Spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti.**

Ad primum ergo dicendum quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia præcedunt præcepta, sed quantum ad modum

ART. 2. — In littera, *imperfecte per virtutes theologicas informata.* Scilicet, quantum est ex parte debilitatis hominis, non autem quantum est ex parte virtutum theologicarum, quæ perfectæ sunt, adeo ut perfectio sua sit supernaturalis, et consequenter sit secundum se major quam perfectio naturalis; tamen homo perfecta possessione non habet virtutes ipsas supernaturales.

(1) Vulgata : *Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.*

operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

Ad secundum dicendum quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti, ratione jam dicta in corp. art.

Ad tertium dicendum quod rationi humanæ non sunt omnia cognita neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus: unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille cujus scientiæ et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia, et ignorantia, et hebetudine, et duritia, et cæteris hujusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dari.

Articulus III

Utrum dona Spiritus sancti sint habitus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dona Spiritus sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens : est enim *qualitas difficile mobilis*, ut dicitur in Prædicamentis, cap. de Qualit., a princ. Sed proprium Christi est quod dona Spiritus sancti in eo requiescant, ut dicitur Isa. 11, et Joan. 1, 33, dicitur : *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu sancto*. Quod exponens Gregorius in 2 Moral., cap. 27, circa med., dicit : *In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet*. Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

2. Præterea, dona Spiritus sancti perficiunt hominem, secundum quod agitur a Spiritu Dei, sicut dictum est art. 1 et 2 præc. Sed in quantum homo agitur a Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus ; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

3. Præterea, sicut dona Spiritus sancti sunt ex inspiratione divina, ita donum prophetiæ. Sed prophetia non est habitus : non enim spiritus prophetiæ adest prophetis semper, ut Gregorius dicit in prima hom. super Ezech., aliquant. a princ. Ergo neque etiam dona Spiritus sancti sunt habitus.

— Sed contra est id quod Dominus dicit discipulis de Spiritu sancto loquens, Joan. 14, 17 : *Apud vos manebit, et in vobis erit*. Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis ejus. Ergo dona ejus manent in hominibus. Ergo non solum sunt actus vel passiones, sed etiam habitus permanentes.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum Spiritus sancti. Manifestum est autem ex supra dictis, quæst. 56, art. 4, et quæst. 58, art. 1, quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundum quod participat aliqualiter rationem, in quantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et **dona Spiritus sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui sancto.**

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius, ibidem, lib. 2 Moral., cap. 28, a princ., solvit, dicens quod *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet*. Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Unde quantum ad ea Spiritus sanctus semper manet in sanctis.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de instrumento, cujus non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur a Spiritu sancto, quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii : unde indiget habitu.

Ad tertium dicendum quod prophetia est de donis quæ sunt ad manifestationem Spiritus, non autem ad necessitatem salutis : unde non est simile.

Articulus IV

Utrum convenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur.

2-2, quæst. 8, art. 6 ; et 3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 2, et dist. 35, quæst. 2, art. 2, quæst. 3 ; Isa. 11, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter septem dona Spiritus sancti enu-

---

Art. 3. — Probatur ex S. Script., dicente quod Spiritus Sanctus sedit supra Apostolos, Act. 1 ; quod repleti sunt Spiritu Sancto. — Suarez refert, aliquos existimasse hæc dona solum esse actus quosdam virtutum speciales, non habitus (de Grat., l. 6, c. 10, n. 3).

Art. 4. — Adverte quod Auctor, in 2-2, q. 8, art. 6, non retractans quæ hic docuit, aliam insuper tradidit doctrinam. Hic enim vult quod dona spectantia ad intellectum distinguantur penes practicum et speculativum ; ibi vero vult quod *intellectus* sit omnium penetrativum ; *sapientia* omnium judex

merentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet *sapientia*, *intellectus*, *scientia* et *consilium*, quod pertinet ad prudentiam; nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est quinta virtus intellectualis; similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad justitiam, scilicet *pietas*, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet *fortitudinis donum;* nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Præterea, pietas est pars justitiæ. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars ejus, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa justitia.

3. Præterea, virtutes theologicæ maxime ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem, secundum quod movetur a Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Præterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passiones condivisæ timori. Ergo, sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

5. Præterea, intellectui adjungitur *sapientia*, quæ regit ipsum; fortitudini autem, *consilium;* pietati vero, *scientia*. Ergo et timori debuit addi aliquod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritus sancti enumerantur.

— Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ, Isaiæ 11, 2.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo **in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva.**

Ratio autem est *speculativa* et *practica;* et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inventionem et judicium de veritate. — Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per **intellectum**, practica vero per **consilium**. — Ad recte autem judicandum speculativa quidem per **sapientiam**, practica vero per **scientiam** perficitur. — Appetitiva autem virtus in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per **pietatem**; in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per **fortitudinem** contra timorem periculorum; contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per **timorem**, secundum illud Prov. 15, 27: *In timore* (1) *Domini declinat omnis a malo;* et in Psal. 118, 120: *Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui.* Et sic patet quod **hæc dona extendunt se ad omnia ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales.**

Ad primum ergo dicendum quod dona Spiritus sancti perficiunt hominem in his quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia: est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 4. Potest tamen etiam dici quod, quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quædam organa ejus, dum ab eo moventur. Temperantiæ autem respondet quodammodo donum timoris: sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet secundum ejus propriam rationem ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis, ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad secundum dicendum quod nomen justitiæ imponitur a rectitudine rationis: et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei *pietas* nominatur, ut Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 1, versus fin. Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, *pietas* nominatur.

Ad tertium dicendum quod animus hominis non movetur a Spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur: sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem. Unde istæ virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

Ad quartum dicendum quod amor, spes et delectatio habet bonum pro objecto. Summum autem bonum Deus est. Unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas, quibus anima conjungitur Deo. Timoris autem objectum est malum, quod Deo nullo modo competit: unde non importat conjunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reve-

per causam altissimam; et similiter *scientia* per causas creatas seu proprias; et similiter *consilium* omnium applicativum ad opera. Hoc sequere, ait Cajetanus, quia divinioris est ingenii. — Quidam ponunt donum pietatis in voluntate, donum fortitudinis et timoris in irascibili. Nihilominus, valde probabile est illa omnia esse in voluntate subjective; ita tamen ut virtualiter se extendant ad concupiscibilem et irascibilem, eos a pravis delectationibus cohibendo.

(1) Vulgata: *per timorem*.

rentiam Dei; et ideo non est nomen virtutis theologicæ, sed doni, quod eminentius retrahit a malis quam virtus moralis.

Ad quintum dicendum quod per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus; et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiæ, tanquam directivo : ex parte quidem intellectus, donum intellectus; ex parte autem affectus, donum timoris. Ratio enim timendi Deum præcipue sumitur ex consideratione excellentiæ divinæ, quam considerat sapientia.

Articulus v

Utrum dona Spiritus sancti sint connexa.

2-2, quæst. 19, art. 9, corp. ; et 3 p., quæst. 7, art. 5, ad 3 ; et 3 Sent., dist. 36, art. 5 ; et Virt. quæst. 5, art. 2, ad 6 ; et 1 Cor. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus, 1 Cor. 12, 8 : *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum.* Sed sapientia et scientia inter dona Spiritus sancti computantur. Ergo dona Spiritus sancti dantur diversis, et non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Præterea, August. dicit in 14 de Trin., cap. 1, a med., quod *scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide.* Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quod dona non sint de necessitate connexa in uno et eodem.

3. Præterea, Gregorius, in 1 Moral., cap. 15, a med., dicit quod *minor est sapientia, si intellectu careat; et valde inutilis est intellectus si ex sapientia non subsistat; vile est consilium* (1) *cui opus fortitudinis deest; et valde fortitudo destruitur, nisi per consilium fulciatur; nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione careat; timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonæ actionis surgit.* Ex quibus videtur quod unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona Spiritus sancti sunt connexa.

— Sed contra est quod ibidem Gregorius præmittit dicens : *Illud in Job filiorum convivio perscrutandum videtur, quod semeptisos invicem pascunt.* Per filios autem Job, de quibus loquitur, significantur dona Spiritus sancti. Ergo dona Spiritus sancti sunt connexa per hoc quod se invicem reficiunt.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis veritas de facili ex præmissis potest haberi. Dictum est enim supra, art. 3 hujus quæst., quod sicut vires appetitivæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animæ disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per charitatem, secundum illud Rom. 5, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis;* sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam.

Unde, **sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in charitate** : ita scilicet quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus sancti habeat, quorum nullum sine charitate haberi potest.

Ad primum ergo dicendum quod sapientia et scientia — *uno* modo possunt considerari, secundum quod sunt gratiæ gratis datæ, prout scilicet aliquis abundat in tantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit etiam fideles instruere et adversarios confundere ; et sic loquitur ibi Apostolus de sapientia et scientia : unde signanter fit mentio de sermone sapientiæ et scientiæ. — Alio modo possunt accipi, prout sunt dona Spiritus sancti ; et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quædam perfectiones humanæ mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus sancti in cognitione divinorum et humanorum. Et sic patet quod hujusmodi dona sunt in omnibus habentibus charitatem.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de scientia, exponens prædictam auctoritatem Apostoli : unde loquitur de scientia prædicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data ; quod patet ex hoc quod subdit : *Aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ non nisi æterna est ; aliud autem est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo* scientiam *videtur Apostolus.*

Ad tertium dicendum quod, sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est, quæst. 65, art. 1, ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde præmittit dicens : *Valdè singula quælibet destituitur, si non una virtus alii virtuti suffragetur.* Non ergo datur intelligi quod unum donum possit esse sine alio ; sed quod intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum ; sicut temperantia, si esset sine justitia, non esset virtus.

---

(1) Ita cum Gregorii textu cod. Alcan., et editi passim. — Nicolaius, *nec utile est consilium.* — Alii, *inutile est consilium.*

Articulus VI

Utrum dona Spiritus sancti remaneant in patria.

2-2, quæst. 8, art. 7; et 3 p., quæst. 7, art. 5, ad 3; et 3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art 3, et dist. 35, quæst. 2, art. 2. quæst. 3, et art. 4, quæst. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod dona Spiritus sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregorius in 2 Moral., cap. 26, parum a princ., quod *Spiritus sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem.* Sed in patria non erunt aliqua tentamenta, secundum illud Is. 11, 9: *Non nocebunt, et non occident in universo monte sancto meo.* Ergo dona Spiritus sancti non erunt in patria.

2. Præterea, dona Spiritus sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst. Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorumdam donorum in patria esse non possunt: dicit enim Gregorius in 1 Moral., cap. 15, a princ., quod *intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse præcipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus misericordiæ.* Hæc autem non competunt statui patriæ. Ergo hujusmodi dona non erunt in statu gloriæ.

3. Præterea, donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut *sapientia* et *intellectus;* quædam in vita activa, ut *pietas* et *fortitudo.* Sed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregorius dicit in 6 Moral., cap. ult., ante med. Ergo in statu gloriæ non erunt omnia dona Spiritus sancti.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 20, parum a princ.: *Civitas Dei illa Hierusalem cœlestis non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur; sed ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.*

Respondeo dicendum quod de donis *dupliciter* possumus loqui: *uno* modo **quantum ad essentiam donorum; et sic perfectissime erunt in patria,** sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cujus ratio est, quia dona Spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti; quod præcipue erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus,* ut dicitur 1 ad Cor. 15, 28, et quando homo erit totaliter subditus Deo. — *Alio* modo possunt considerari **quantum ad materiam circa quam operantur**; et sic in præsenti habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriæ; et **secundum hoc non manebunt in patria,** sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est, quæst. 67, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur ibi de donis secundum quod competunt statui præsenti: sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum; sed in statu gloriæ, cessantibus malis, per dona Spiritus sancti perficiemur in bono.

Ad secundum dicendum quod Gregorius in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu præsenti, et aliquid quod permanet in futuro: dicit enim, loco cit. in arg., quod *sapientia mentem de æternorum spe et certitudine reficit;* quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet; et de intellectu dicit quod *in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illustrat;* quorum auditus transit, quia *non docebit vir fratrem suum,* ut dicitur Jerem. 31, 34; sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit quod *prohibet esse præcipitem,* quod est necessarium in præsenti; et iterum quod *ratione animum replet,* quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit quod *adversa non metuit,* quod est necessarium in præsenti; et iterum quod *confidentiæ cibos apponit,* quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod *ignorantiæ jejunium superat,* quod pertinet ad statum præsentem; sed quod addit: *In ventre mentis,* potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit quod *cordis viscera misericordiæ operibus replet,* quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum præsentem; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiæ opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit quod *premit mentem, ne de præsentibus superbiat,* quod pertinet ad statum præsentem; et quod *de futuris cibo spei confortat,* quod etiam pertinet ad statum præsentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad conformationem de rebus hic speratis et ibi obtentis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata.

Articulus VII

Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiæ 11.

Isa. 11, lect. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod dignitas donorum non attendatur secundum enumerationem qua enumerantur Isa. 11. Illud enim videtur esse potissimum in donis quod maxime Deus ab homine requirit. Sed maxime requirit

Deus ab homine timorem : dicitur enim Deuter. 10, 12 : *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus detit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* et Malach. 1, 6, dicitur : *Si ego Dominus, ubi timor meus* (1) ? Ergo videtur quod *timor*, qui enumeratur ultimo, non sit infimum bonorum, sed maximum.

2. Præterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale : dicit enim Apostolus, 1 ad Timoth. 4, 8, quod *pietas ad omnia utilis est*. Sed bonum universale præfertur particularibus bonis. Ergo *pietas*, quæ penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Præterea, scientia perficit judicium hominis; consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed judicium præeminet inquisitioni. Ergo *scientia* est potius donum quam *consilium*, cum tamen post enumeretur.

4. Præterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam, scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo et *scientia* est eminentius donum quam *fortitudo*, quæ tamen primo enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap, 4, in princ. : *Videtur mihi septiformis operatio Spiritus sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere*, de quibus fit mentio Matth. 5, *sed interest ordinis : nam ibi* (scilicet in Isaia) *numeratio ab excelsioribus cœpit, hic vero ab inferioribus.*

Respondeo dicendum quod dignitas donorum *dupliciter* potest attendi : uno modo *simpliciter*, scilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt a suis principiis ; alio modo secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam. — Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis et in virtutibus, quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est art. 3 hujus quæst. Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activis, ut sapientia, intellectus et scientia, prudentiæ et arti (2), ita tamen quod sapientia præfertur intellectui, et intellectus scientiæ, sicut prudentia et synesis eubuliæ, ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium præferuntur pietati, et fortitudini, et timori, in quibus etiam pietas præfertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut justitia fortitudini, et fortitudo temperantiæ. Sed quantum ad materiam fortitudo et consilium præferuntur scientiæ et pietati, quia scilicet fortitudo et consilium habent in arduis locum, pietas autem et etiam scientia in communibus. — Sic igitur **donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter**, secundum quod sapientia et intellectus omnibus præferuntur, **partim autem secundum ordinem materiæ**, secundum quod consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

Ad primum ergo dicendum quod timor maxime requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia *initium sapientiæ timor Domini*, non propter hoc quod sit cæteris dignius : prius enim est secundum ordinem generationis ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur Proverb. 16, quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad secundum dicendum quod pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit quod *ad modicum utilis est.*

Ad tertium dicendum quod scientia, etsi præferatur consilio ratione judicii, tamen consilium præfertur ratione materiæ : nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3 ; sed judicium scientiæ in omnibus locum habet.

Ad quartum dicendum quod dona directiva, quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur a potentiis : ratio enim appetitivæ præeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiæ adjungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati, quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent ; scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiæ numeratur ante scientiam et pietatem.

Articulus VIII

Utrum virtutes sint præferendæ donis

Inf., quæst. 69, art. 1, ad 1; et 2-2, quæst. 9, art. 1, ad 3; et 3 Sent., dist. 34, art. 1, quæst. 1, ad 5, et dist. 35, quæst. 2, art. 3, et quæst. 2, ad 2 ; et Vir. quæst. 2, art. 2, ad 17.

Ad octavum sic proceditur, 1. Videtur quod virtutes sint præferendæ donis. Dicit enim Augustinus in 15 de Trinit., cap. 18, in princ., de charitate loquens : *Nullum est isto Dei dono excellentius; solum est quod dividit inter filios regni æterni, et filios perditionis æternæ. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera, sed sine charitate nihil prosunt.* Sed charitas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritus sancti.

2. Præterea, ea quæ sunt priora naturaliter,

(1) Vulgata : *Si Dominus ego sum, ubi est timor meus?*

(2) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. — Edit. Rom., *ut sapientia intellectui, et scientia prudentiæ et arti.*

videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis Spiritus sancti: dicit enim Gregorius in 2 Moral., cap. 26, parum a princ., quod *donum Spiritus sancti in subjecta mente ante alia justitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format; et sic eamdem mentem septem mox virtutibus*, id est, donis, *temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra præcipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam, Dei timorem*. Ergo virtutes sunt potiores donis.

3. Præterea, *virtutibus nullus male uti potest*, ut Augustinus dicit, lib. 2 de Lib. Arbitr., cap. 19, in princ. Donis autem potest aliquis male uti: dicit enim Gregorius in 1 Moral., cap. 18, in princ., quod *hostiam nostræ precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam præbet, præcipitet; ne scientia, dum novit et non diligit, inflet; ne pietas, dum se infra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor, dum plus justo trepidat, in desperationis foveam mergat*. Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus sancti.

— Sed contra est quod dona dantur in adjutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta arg. 2, et sic videtur quod perficiant illud quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. 57, 58 et 62, virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quædam virtutes theologicæ, quædam intellectuales quædam morales. Virtutes quidem theologicæ sunt quibus mens humana Deo conjungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus sancti sunt quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinæ. — Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est virtutum moralium motiva. Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita **virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritus sancti, et regulant** ea. Unde Gregorius dicit in 1 Moral., cap. 12, in fine, quod *neque ad denarii perfectionem septem filii*, id est, septem dona, *perveniunt, nisi in fide, spe et charitate fiat omne quod agunt*. — Sed **si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus**, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum quod charitas est virtus theologica, de qua concedimus quod sit potior donis.

Ad secundum dicendum quod aliquid est prius altero *dupliciter: uno* modo, ordine perfectionis et dignitatis: sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi; et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus; posteriora vero virtutibus theologicis. — Alio modo, ordine generationis seu dispositionis: sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantum ad actum; et sic virtutes morales et intellectuales præcedunt dona: quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum quod sapientia et intellectus, et alia hujusmodi, sunt dona Spiritus sancti, secundum quod per charitatem informantur, quæ *non agit perperam*, ut dicitur 1 ad Corinth. 13, 4. Et ideo sapientia, et intellectu, et aliis hujusmodi, nullus male utitur, secundum quod sunt dona Spiritus sancti. Sed ad hoc quod a charitatis perfectione non recedant, unum ab altero adjuvatur. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

QUÆSTIO LXIX

DE BEATITUDINIBUS. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de beatitudinibus; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum beatitudines a donis et virtutibus distinguantur; 2° de præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam; 3° de numero beatitudinum; 4° de convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus et donis.

Inf., quæst. 70, art. 2, corp.; et 3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 4; et Isa. 11, lect. 1; et Matth. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudines a virtutibus et donis non distinguan-

ART. I. — Sic enumerantur beatitudines in S. Scriptura, *S. Matth.* 5, 1. Videns autem Jesus turbas, ascendit in montem; et cum sedisset, accesserunt ad eum discipuli ejus. 2. Et aperiens os suum docebat eos, dicens: 3. Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum. 4. Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram. 5. Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. 6. Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur. 7. Beati misericordes,

tur. Augustinus enim in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 4, a princ., attribuit beatitudines in Matth. 5 enumeratas donis Spiritus sancti. Ambrosius autem, super Lucam, cap. 6, super illud : *Beati pauperes*, attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

2. Præterea, humanæ voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio et lex æterna, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 3 et 4. Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus sancti, ut ex dictis patet, quæst. 68, art. 1. Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas, et justitia, et misericordia, quæ dicuntur esse quædam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur a donis et virtutibus.

— Sed contra est quod quædam enumerantu inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes nec dona, sicut paupertas, et luctus, et pax. Differunt ergo beatitudines a virtutibus et a donis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 2 et 3, beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ. Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde et Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 9, ad fin., quod *pueri dicuntur beati propter spem;* et Apostolus dicit Rom. 8, 24 : *Spe salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum; quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis, et appropinquat per operationes virtutum, et præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo **beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est, quæst. 68, art. 8. Et ideo Ambrosius, exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem, exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes et dona.

Ad tertium dicendum quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de justitia et misericordia. Et quamvis hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt homines circa omnia circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est quæst. 68, art. 4.

ARTICULUS II

Utrum præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.

2-2, quæst. 8, art. 5; et Matth. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est art. præc. Sed objectum spei beatitudo est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea, Luc. 6, 25, ponuntur quædam pœnæ per oppositum ad beatitudines, cum dicitur : *Væ vobis qui estis saturati* (1), *quia esurietis; væ vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis.* Sed istæ pœnæ non intelliguntur in hac vita,

---

quoniam ipsi misericordiam consequentur. 8. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. 9. Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. 10. Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum. — *S. Lucas*, 6, 20. Et ipse, elevatis oculis in discipulos suos dicebat : Beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei. 21. Beati qui nunc esuritis, quia saturabimini. Beati qui nunc fletis, quia ridebitis. 22. Beati eritis cum vos oderint homines, et cum separaverint vos, et exprobraverint, et ejecerint nomen vestrum tanquam malum, propter Filium hominis.

Dictum fuit supra quæst. 3, art. 2, quod beatitudo est actus, seu actio, seu operatio : unde et illud art. 1 ad 3 dictum fuerat quod beatitudo dicitur finis ultimus, id est, adeptio finis ultimi. Ex quo patet quod quando hic dicitur beatitudo est finis ultimus humanæ vitæ, sic exponendum est ultimus finis humanæ vitæ, id est, adeptio ultimi finis humanæ vitæ. Adeptio autem est actus seu operatio. Item dictum fuit quæst. 55, art. 1, quod virtutes sunt habitus, et quæst. 68, art. 3, quod etiam dona sunt habitus. Igitur ex prædictis clara præsupponebatur hæc pars conclusionis, scilicet quod beatitudines a virtutibus et donis, sicut actus ab habitibus distinguuntur (Porrecta). — Beatitudines sunt ergo donorum operationes, non quæcumque, sed perfectiores et eximiæ. Sic vocantur, quia ad beatitudinem faciunt pervenire, vel quia sunt participationes et inchoationes futuræ beatitudinis. — Questio hæc, ait Cajetanus, lectione frequenti, jugique meditatione eget, non expositione. Adverte tamen quod licet dona supradicta sint se habere ut exequentia in ordine ad instinctum Spiritus sancti, sicut morales virtutes in ordine ad rationem, si comparentur tamen dona inter se, aliqua dicuntur dirigentia, ut sapientia, scientia et consilium, et aliqua exequentia, ut reliqua.

Cfr. S. August., lib. 2 *de Sermone Domini in monte*, c. 1 ; S. Chrysost., *in Matth.* homil. 15 ; S. Greg. Nyssen., *Homitiæ de Beatitud.*; S. Leo Magn., *Sermo* 95; S. Anselmus, *Homil.* 2; S. Bernard., *Homil. in fest. Sanctorum.*; S. Bonavent., *Breviloquium*, lib. 5.

(1) Vulgata :... *qui saturati estis.*

quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud Job, 21, 13 : *Ducunt in bonis dies suos*. Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea, regnum cœlorum, quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo cœlestis, ut Augustinus dicit in 19 de Civit. Dei (quid simile habet cap. 4 et 20, sed melius lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 1). Plena etiam saturitas nonnisi in futura vita habetur, secundum illud Psal. 16, 15 : *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*. Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinent, secundum illud 1 Joan. 3, 2 : *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus : scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*. Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 4, versus fin.: *Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus : nam illa omnimoda et in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest*.

RESPONDEO dicendum quod circa ista præmia expositores sacræ Scripturæ diversimode sunt locuti : — quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius super Lucam, cap. 6, sup. illud : *Beati pauperes*. — Augustinus vero, loc. sup. cit., dicit ea ad præsentem vitam pertinere. — Chrysostomus autem in suis homiliis, hom. 15 in Matth., a princ., quædam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præsentem. Ad cujus evidentiam considerandum est quod spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo : *primo* quidem, propter aliquam præparationem, vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti ; *alio modo*, per quemdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus ; et aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic igitur **ea quæ in beatitudinibus tanguntur tanquam merita** (1), **sunt quædam præparationes vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam ; — ea vero quæ ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam ; vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic præmia pertinent ad præsentem vitam**. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet ad perfectionem viæ et ad perfectionem patriæ.

(1) Nicolaius, *materia*.

Ad primum ergo dicendum quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine ; potest etiam esse de auxilio gratiæ, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Psal. 27, 7 : *In Deo speravit cor meum, et adjutus sum*.

Ad secundum dicendum quod mali, etsi interdum in hac vita temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit in 1 Confess., cap. 12, in fine : *Jussisti, Domine, et sic est, ut pœna sibi sit inordinatus animus*. Et Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 4, sub fin., de malis, quod *contendit ipsorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc ;* et postea concludit : *Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intense*. Et similiter e converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, nunquam tamen deficiunt a spiritualibus etiam in hac vita, secundum illud Matth. 19, 29, et Marc. 10, 30 : *Centuplum accipietis... etiam in hoc seculo* (1).

Ad tertium dicendum quod omnia illa præmia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum cœlorum, ut Augustinus dicit, loc. cit. in corp., potest intelligi perfectæ sapientiæ initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terræ significat affectum bonum animæ quiescentis per desiderium in stabilitate hæreditatis perpetuæ per terram significatæ. Consolantur autem in hac vita, Spiritum (2) sanctum, qui *Paracletus*, id est, consolator, dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit, Joan. 4, 34 : *Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei* (3). In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei ; in hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest ; similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes, *filii Dei* nominantur. Tamen hæc perfectius erunt in patria.

ARTICULUS III

Utrum convenienter enumerentur beatitudines.

3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter enumerentur beatitudines. Attri-

ART. 3. — *Ad* 6. S. Ambrosius hanc difficultatem resolvit in homilia quæ in officio divino pluries per annum recitatur. Dicit quod S. Lucas voluit quatuor virtutes amplecti cardinales; S. Matthæus vero, recensendo octo beatitudines, numerum mysticum designavit. Etenim multorum psalmorum titulus est *pro octava*, et mandatum habemus in Eccle. 11, 2, dare non solum partem septam, sed etiam

(1) Vulgata :... *nunc in tempore hoc*.

(2) Al., *per Spiritum*.

(3) Vulgata :... *voluntatem ejus qui misit me*.

buuntur enim beatitudines donis, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 1. Donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplativam, scilice *sapientia* et *intellectus*. Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quæ pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Præterea, ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quædam dona dirigentia, ut *scientia* et *consilium*. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directe ad actum scientiæ vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Præterea, inter dona exequentia in vita activa *timor* ponitur ad paupertatem pertinere ; *pietas* autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiæ. Nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Præterea, in sacra Scriptura tanguuntur multæ aliæ beatitudines, sicut Job 5, 17, dicitur: *Beatus homo qui corripitur a Deo;* et sic in Psal. 1, 1, dicitur : *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum;* et Proverb. 3, 13 : *Beatus vir* (1) *qui invenit sapientiam*. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

— 5. Sed contra, videtur quod superflue enumerentur : sunt enim septem dona Spiritus sancti; beatitudines autem tanguntur octo.

6. Præterea, Luc. 6 ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem vel octo in Matth. 5.

RESPONDEO dicendum quod **beatitudines istæ convenientissime enumerantur.** Ad cujus evidentiam est considerandum quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt. Quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita activa, quidam vero in vita contemplativa. Hæ autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimur hic beati. Nam beatitudo volputuosa, quia falsa est, et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futuræ. Beatitudo vero activæ vitæ dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo ; si autem est imperfecta, est quædam inchoatio ejus. Et ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines quasi removentes impedimentum voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus : — primo quidem, in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiæ, sive sint honores ; a quibus quidem retrahitur homo per virtutem, sic ut moderate eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur Matth. 5 : *Beati pauperes spiritu;* quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem.— Secundo vero, voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus ne homo in eis superfluat secundum regulam rationis ; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur. Unde secunda beatitudo ponitur : *Beati mites*. A sequela vero passionum concupiscibilis retrahit virtus moderate hujusmodi passionibus utendo ; donum vero eas, si necesse fuerit, totaliter abjiciendo ; quinimo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur : *Beati qui lugent*.

Activa vero vita in his consistit præcipue quæ proximis exhibemus vel sub ratione *debiti*, vel sub ratione *spontanei* beneficii. — Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quæ debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad justitiam ; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera justitiæ impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*. — Circa spontanea vero dona nos perficit virtus, ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis aut aliis nobis conjunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis ; sed donum propter Dei reverentiam solum necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat. Unde dicitur Lucæ 14, 12 : *Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos aut* (1) *fratres tuos*, etc., *sed voca pauperes et debiles*, etc.; quod proprie est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur : *Beati misericordes*.

Ea vero quæ ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus ; et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam præmia. — Ponuntur autem tanquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ, quantum ad virtutes et dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur : *Beati mundo corde*. — Quantum vero ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax, secundum illud Isaiæ 32, 17 : *Opus justitiæ pax*. Et ideo septima beatitudo ponitur : *Beati pacifici*.

Ad primum ergo dicendum quod actus donorum

octo, id est, ut simus benefici quamplurimis, qui per octovarium numerum significantur. Et sicut perfectio quam speramus, denotatur per octavam, quæ est resurrectionis imago ; ita, inter beatitudines, octava continet summam omnium virtutum.

(1) Vulgata :... *homo*...

(1) Vulgata :... *neque*...

pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis; sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in præmiis, ratione jam dicta in corp. art. Videre enim Deum respondet dono intellectus, et conformari Deo quadam filiatione adoptiva, pertinet ad donum sapientiæ.

Ad secundum dicendum quod in his quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 2, in princ. Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt: sicut consiliari est actus consilii, et judicare est actus scientiæ; sed magis attribuuntur eis actus operativi, in quibus dirigunt (1): sicut scientiæ lugere, et consilio misereri.

Ad tertium dicendum quod in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari: quorum unum est conformitas materiæ; et secundum hoc primæ omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiæ et consilio tanquam dirigentibus; sed inter dona exequentia distribuuntur: ita scilicet quod esuries et sitis justitiæ, et etiam misericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his quæ sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius super Lucam, cap. 6, super illud: *Beati pauperes*, quod *fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere:* est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas vero et luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum; et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere: præcipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum, secundum illud Eccle. 1, 18: *Qui addit scientiam, addit et dolorem* (2)*;* ad esuriendum autem justitiæ opera præcipue movet animi fortitudo; ad miserendum vero præcipue movet consilium Dei, secundum illud Dan. 4, 24: *Consilium meum regi placeat* (3)*; peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 4.

Ad quartum dicendum quod necesse est beatitudines omnes quæ in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia, quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo ad vitem activam, vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur: *Beatus vir qui corripitur a Domino*, pertinet ad beatitudinem luctus; quod vero dicitur: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis; quod vero dicitur: *Beatus vir qui invenit sapientiam*, pertinet ad præmium septimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quæ possunt induci.

Ad quintum dicendum quod octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus et mititate, et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

Ad sextum dicendum quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam, et temporalem, et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum; quod excludit per hoc quod dicit: *Beati pauperes.* Secundum est quod sit bene homini quantum ad corpus in cibis, et potibus, et aliis hujusmodi; et hoc excludit per secundum quod ponit: *Beati qui esuritis.* Tertium est quod sit homini bene quantum ad cordis jucunditatem; et hoc exclusit tertio, dicens: *Beati qui nunc fletis.* Quartum est exterior hominum favor; et hoc excludit quarto, dicens: *Beati eritis, cum vos oderint homines.* Et, sicut Ambrosius dicit, loc. sup. cit., *paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebrosa non quærit; esuries ad justitiam, quia qui esurit, compatitur, et compatiendo largitur; fletus ad prudentiam, cujus est flere occidua; pati odium hominum, ad fortitudinem.*

Articulus iv

Utrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur.

3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art, 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim cœlorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno cœlorum, non oportuit alia præmia ponere.

2. Præterea, regnum cœlorum ponitur pro præmio et in prima beatitudine et in octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Præterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit, lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 4, in princ. In præmiis autem videtur procedi descendendo: nam pos-

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Editi passim, *diriguntur*.
(2) Vulgata :... *laborem.*
(3) Vulgata :... *Rex, consilium meum placeat tibi...*

sessio terræ est minus quam regnum cœlorum. Ergo inconvenienter hujusmodi præmia assignantur.

— Sed contra est auctoritas ipsius Domini præmia hujusmodi proponentis.

RESPONDEO dicendum quod **præmia ista convenientissime assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas**, art. præc.

Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, quærens id quod naturaliter desideratur, non ubi quærere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis; et ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt. — Quærunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quamdam et abundantiam; quorum utrumque importat regnum cœlorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo: et ideo regnum cœlorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. — Quærunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo: unde Dominus repromisit mitibus sec. ram et quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur solid:tas æt.rnorum bonorum. — Quærunt autem homines in concupiscentiis et delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vitæ labores: et ideo Dominus consolationem vitæ lugentibus repromittit.

Aliæ vero duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis, quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum; a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni: et ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis discedunt. — Discedunt enim aliqui ab operibus justitiæ non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes. ut bonis temporalibus impleantur: et ideo Dominus esurientibus justitiam saturitatem repromisit. — Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseriis alienis: et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam, per quam ab omni miseria liberentur.

Aliæ vero duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem: et ideo secundum convenientiam dispositionum quæ ponuntur in merito, præmia redduntur. — Nam munditia oculi disponit ad clare videndum: unde mundis corde divina visio repromittitur. — Constituere vero pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, qui est Deus unitatis et pacis: et ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, hom. 15 in Matth., ante med., omnia præmia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit: et ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota describeretur, observata convenientia ad merita, quibus præmia attribuuntur.

Ad secundum dicendum quod, sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur ei omnium beatitudinum præmia: et ideo redit ad caput, ut intelligantur ei consequenter omnia præmia attribui. — Vel secundum Ambrosium, sup. illud Luc. 6: *Beati pauperes*, pauperibus spiritu repromittitur regnum cœlorum quantum ad gloriam animæ, sed passis persecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad tertium dicendum quod etiam præmia secundum additionem se habent ad invicem: nam plus est possidere terram regni cœlorum, quam simpliciter habere; multa enim habemus quæ non firmiter et pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere et possidere: multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quam simpliciter consolari: nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quam meruerit vel desiderare potuerit. Adhuc autem majus est Deum videre; sicut major est qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt; summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

QUÆSTIO LXX

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de fructibus; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum fructus Spiritus sancti sint actus; 2° utrum differant a beatitudinibus; 3° de eorum numero; 4° de oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat ad Galat. 5, sint actus.

Gal. 5, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat

---

ART. 1. — Hæc sunt verba Apostoli, Galat. 5: « 19. Manifesta sunt autem opera carnis, quæ sunt: fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, 20. idolorum servitus, veneficia, inimicitiæ, contentiones, æmulationes, iræ, rixæ, dissensiones, sectæ, 21. invidiæ, homicidia, ebrietates,

ad Gal. 5, non sint actus. Id enim cujus est alius fructus, non debet dici fructus : sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus; dicitur enim Sap. 3, 15 : *Bonorum laborum gloriosus est fructus;* et Joan. 4, 36 : *Qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat* (1) *in vitam æternam.* Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in 10 de Trinit., cap. 10, paulo a princ., *fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit.* Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Præterea, inter fructus Spiritus sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet charitas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 1. Ergo fructus non sunt actus.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 12, 33 : *Ex fructibus arbor cognoscitur* (2), id est, ex operibus suis homo, ut ibi exponitur a sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

RESPONDEO dicendum quod nomen *fructus* a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus *fructus* id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum, et ad hominem, qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur nomen *fructus* in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus : *uno modo*, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur. — *Alio modo*, ut dicatur fructus hominis *id quod homo* adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum delectationem habens. Habet enim homo agrum et arborem, quæ *fructus* non dicuntur, sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. **Et secundum hoc fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui.**

Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. **Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis. — Si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quæ est virtus Spiritus sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus sancti**, quasi cujusdam divini seminis. Dicitur enim 1 Joan., 3, 9 : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.*

Ad primum ergo dicendum quod, cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicujus fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra, in quantum sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed in quantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum ; unde dicitur Eccli., 24, 23 : *Flores mei fructus honoris et honestatis.*

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter : — uno modo, secundum quod ly, *propter*, dicit causam finalem, et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine; — alio modo, secundum quod designat causam formalem, et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam : sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine ; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem ; in medicina autem austera, nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est quod in Deo delectari debet homo propter se sicut propter ultimum finem ; in actibus autem virtuosis non sicut propter finem, sed propter honestatem quam continet delectabile in virtuosis (1). Unde Ambrosius dicit, lib. de Paradiso, cap. 13, et lib. de Isaac, cap. 5, vers. fin., quod *opera virtutum dicuntur fructus, quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt.*

Ad tertium dicendum quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit, tract. 40 in Joan., post. med., et lib. 3 de Doctr. christ., c. 10, a med., quod *fides est credere quod non vides; et charitas est motus animi ad diligendum Deum et proxi-*

---

comessationes, et his similia, quæ prædico vobis, sicut prædixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur, 22. Fructus autem Spiritus est : charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, 23. mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas. Adversus hujusmodi non est lex.

Fructus Spiritus sancti describi possunt : « bona opera per gratiam Spiritus sancti facta, in quibus homo delectatur ». — Nota quod non fuit intentio Apostoli determinare certum fructuum numerum, sicut nec docere quot sunt opera carnis, sed aliquos recensere, qui suo instituto satis erant, scilicet ostendere perpetuam pugnam carnis et spiritus, et quod ex carne, quævis illicita opera proveniant, ex spiritu vero quæ recta sunt.

(1) Vulgata :... *congregat fructum...*

(2) Vulgata : *Ex fructu arbor agnoscitur.*

---

(1) Ita editi libri, quos vidimus, omnes. Cod. Al. : *Quam continent delectabilem virtuosis.*

mum. Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

ARTICULUS II

Utrum fructus a beatitudinibus differant.

Gal. 5, lect. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est, quæst. 69, art. 3. Sed dona perficiunt hominem, secundum quod movetur a Spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsæ sunt fructus Spiritus sancti.

2. Præterea, sicut se habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ est *rei*, ita se habent fructus præsentis vitæ ad beatitudinem præsentis vitæ, quæ est *spei*. Sed fructus vitæ æternæ est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præsentis sunt ipsæ beatitudines.

3. Præterea, de ratione fructus est quod sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 1, et quæst. 11, art. 3. Ergo eadem ratio est fructus et beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

— Sed contra, quorum species sunt diversæ, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt a beatitudinibus.

RESPONDEO dicendum quod plus requiritur ad rationem beatitudinis quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde **omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur**. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus, ut supra dictum est, quæst. 69, art. 1 et 3.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Ad secundum dicendum quod fructus vitæ æternæ est simpliciter ultimus et perfectus; et ideo in nullo distinguitur a beatitudine æterna futura. Fructus autem præsentis vitæ non sunt simpliciter ultimi et perfecti: et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad tertium dicendum quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est in corp. art.

ART. 2. — Adverte ea Valentia. 1. Quod beatitudines et fructus a virtutibus et donis differunt, sicut actus ab habitibus. 2. Quod omnis beatitudo est fructus Spiritus sancti, sed non e converso. 3. Quod beatitudines sunt proprie adscribendæ donis Spiritus sancti, fructus autem virtutibus, tametsi beatitudines etiam proficiscantur a virtutibus, et fructus interdum etiam sint actus donorum. 4. Quod beatitudines et fructus in solis justis reperiuntur.

ARTICULUS III

Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo.

3 Sent., dist. 34, quæst. 1, art. 5, corp.; et Virt. quæst. 2, art. 1, ad 12; et Gal. 5, lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Apostolus inconvenienter enumeret ad Gal. 5 duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum præsentis vitæ, secundum illud Rom. 6, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificatione*; et Isa. 27, 9, dicitur: *Hic est* (1) *omnis fructus ut auferatur peccatum*. Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Præterea, fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed Dominus, Matth. 13, ponit triplicem terræ bonæ fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet *centesimum*, *sexagesimum* et *trigesimum*. Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Præterea, fructus habet in sui ratione quod sit ultimum et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis: patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur hujusmodi fructus enumerantur.

4. Sed contra, videtur quod insufficienter et diminute enumerentur. Dictum est enim, art. præc., quod omnes beatitudines fructus dici possunt. Sed non omnes hic enumerantur: nihil enim hic ponitur ad actum sapientiæ pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

RESPONDEO dicendum quod **numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est**; et possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur Apocal. ult., 2: *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim*. Quia vero fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc,

(1) Vulgata: *Iste omnis fructus...*

ut primo mens hominis *in seipsa* ordinetur; secundo vero, ordinetur ad ea quæ sunt *juxta*; tertio vero, ad ea quæ sunt *infra*. — Tunc autem bene mens hominis disponitur *in seipsa*, quando mens hominis bene se habet in bonis et in malis. — Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, et omnium affectionum radix, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 1 et 2: et ideo inter fructus Spiritus primo ponitur **charitas**, in qua specialiter Spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor; unde dicitur Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur **gaudium**: omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati; charitas autem semper habet præsentem Deum quem amat, secundum illud 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Unde sequela charitatis est *gaudium*. Perfectio autem gaudii est **pax** quantum ad duo: *primo* quidem, quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus: non enim potest perfecte gaudere de bono amato qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur; et iterum qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur in Psal. 118, 165: *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum,* quia scilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur. *Secundo*, quantum ad sedationem desiderii fluctuantis: non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat *pax*, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post charitatem et gaudium tertio ponitur *pax*. — In malis autem bene se habet mens quantum ad duo: *primo* quidem, ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad **patientiam**; *secundo*, ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad **longanimitatem**: nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 3, in fine.

Ad id autem quod *est juxta* hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis: — primo quidem, quantum ad voluntatem bene faciendi; et ad hoc pertinet **bonitas**; — secundo, quantum ad beneficentiæ executionem; et ad hoc pertinet **benignitas**: dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis; — tertio, quantum ad hoc quod æquanimiter tolerentur mala ab eis illata; et ad hoc pertinet **mansuetudo**, quæ cohibet iras; — quarto, quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum; et ad hoc pertinet **fides**, si pro fidelitate sumatur; sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subjiciat, et per consequens omnia quæ ipsius sunt.

Sed ad id quod *infra* est, bene disponitur homo — primo quidem, quantum ad exteriores actiones per **modestiam**, quæ in omnibus dictis et factis modum observat; — quantum ad interiores concupiscentias, per **continentiam** et **castitatem**, sive hæc duo distinguantur per hoc quod *castitas* refrenat hominem ab illicitis, *continentia* vero a licitis; sive per hoc quod *continens* patitur concupiscentias, sed non deducitur, *castus* autem neque patitur neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum quod sanctificatio fit per omnes virtutes per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominantur propter unitatem generis (1), quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum quod fructus *centesimus*, *sexagesimus* et *trigesimus* non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis: sicut continentia conjugalis dicitur significari per fructum *trigesimum*; continentia vidualis per *sexagesimum*; virginalis autem per *centesimum*. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis; et ponuntur tres gradus, quia cujuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet; et fides, etiamsi accipiatur prout est fundamentum, habet quamdam rationem ultimi et delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Unde Glossa (interl. sup. loc. Apost.) exponit: *Fides, id est, de invisibilibus certitudo.*

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit super Epist. ad Galat., cap. 5, sup. illud: « *Fructus autem Spiritus* », *Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quot sunt vel opera carnis, vel fructus Spiritus; sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint.* Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quamdam convenientiam ad hæc reduci secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo predictorum modorum. Unde et actus sapientiæ et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum reducuntur ad charitatem, gaudium et pacem. Ideo tamen potius hæc quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

---

(1) Ita post Garciam Theologi emendant, et Nicolaius ex Mss. Cod. Alcan., aliique cum antiquis edit., *propter virtutem generis.*

Articulus iv

Utrum fructus Spiritus sancti contrarientur operibus carnis.

Gal. 5, lect. 6, fine.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus Spiritus sancti non contrarientur operibus carnis, quæ Apostolus enumerat, Gal. 5. Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

2. Præterea, unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apostolus opera carnis quam fructus Spiritus. Ergo fructus Spiritus et opera carnis non contrariantur.

3. Præterea, inter fructus Spiritus primo ponuntur *charitas, gaudium* et *pax;* quibus non correspondent ea quæ primo enumerantur inter opera carnis, quæ sunt *fornicatio, immunditia* et *impudicitia.* Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ibidem, 17, quod *caro concupiscit adversus spiritum; et spiritus (1) adversus carnem.*

Respondeo dicendum quod opera carnis et fructus Spiritus possunt accipi *dupliciter :* **uno modo secundum communem rationem, et hoc modo in communi fructus Spiritus sancti contrariantur operibus carnis.** Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra hominem. Unde, sicut motus sursum et motus deorsum contrariantur in naturalibus, ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus. — **Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum et operum carnis; et sic non oportet quod singula singulis contraponantur**, quia, sicut dictum est art. præc., ad 4, Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia. — Sed tamen **secundum quamdam adaptationem Augustinus** (super Epistolam ad Galat., cap. 5, sup. illud : *Fructus autem Spiritus*) **contraponit singulis operibus carnis singulos fructus** : sicut *fornicationi,* quæ est amor explendæ libidinis a legitimo connubio solutus, opponitur *charitas,* per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam est vera castitas. *Immunditiæ* autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus *gaudium* tranquillitatis opponitur. *Idolorum* autem *servitus,* per quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur *paci.* Contra *veneficia* autem, *inimicitias* et *contentiones, animositates, æmulationes* et *dissensiones,* opponuntur *longanimitas* ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus, et ad curandum *benignitas,* et ad ignoscendum *bonitas. Hæresibus* autem opponitur *fides; invidiæ mansuetudo; ebrietatibus et comessationibus continentia.*

Ad primum ergo dicendum quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus ejus, sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum quod *bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam,* ut Dionysius dicit 4 cap. de Div. Nom., part. 4, lect. 22. Unde et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non est mirum, si plura ponuntur opera carnis quam fructus Spiritus.

Ad tertium patet solutio ex dictis in corp.

(3) Vulgata :... *spiritus autem adversus...*

QUÆSTIO LXXI

DE VITIIS ET PECCATIS SECUNDUM SE. — *In sex articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis; circa quæ sex consideranda occurrunt : — primo quidem, de ipsis vitiis et peccatis secundum se; — secundo, de distinctione eorum; — tertio, de comparatione eorum ad invicem; — quarto, de subjecto peccati; — quinto, de causa ejus; — sexto, de effectu ipsius.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum vitium contrarietur virtuti; 2° utrum vitium sit contra naturam; 3° quid sit pejus, utrum vitium vel actus vitiosus; 4° utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute; 5° utrum in omni peccato sit aliquis actus; 6° de definitione peccati quam Augustinus ponit, lib. 22 contra Faustum : *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.*

Quæstio 71. — Postquam S. Doctor determinavit de habitibus bonis, cum suis annexis, scilicet de virtutibus, donis, etc., sequitur ut de habitibus malis, scilicet vitiis et peccatis, agat — Ad titulum istius quæstionis, notat Cajetanus, quod, licet tractando de virtutibus, non fuerit distinctum de virtutis habitu et actu ejus in vocabulis, quia caremus illis nominibus; tamen in hoc tractatu habemus nomina : vitii quidem nomine, habitum vitii significamus; peccati autem nomine, actum ipsum vitii. Ideo Auctor utrumque proponit in principio quæstionis, et in articulis distincte quærit de eis. Attentus esto, quando de vitio et quando de peccato est sermo; et manda bene memoriæ distinctionem in art. 1 positam, de *vitio,* de *peccato* et de *malitia,* ut possis bene intelligere sequentia. — *Vitium* a *vito* dicitur, id est, quod vitandum est. Sumitur generaliter pro defectu corporis vel animæ.

Cfr. Commentator. Summæ S. Thomæ, et præcipue Sylvius, Suarez, Gonet, Billuart.

Articulus primus

Utrum vitium contrarietur virtuti.

Sup., quæst. 66, art. 1, ad 2; et Ver. quæst. 14, art. 6, ad 2; et Virt. quæst. 1, art. 1, ad 1 et 5, et quæst. 2, art. 13, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti: uni enim unum est contrarium, ut probatur in 10 Metaph., text. 17. Sed virtuti contrariantur peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium, quia vitium dicitur, etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. Præterea, virtus nominat quamdam perfectionem potentiæ. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea, Tullius dicit in 4 de Tusc. Quæst., parum ante med., quod *virtus est quædam sanitas animæ*. Sanitati autem opponitur ægritudo vel morbus magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

— Sed contra est quod dicit Augustinus in libro de Perfectione justitiæ, cap. 2, circ. fin., quod *vitium est qualitas secundum quam malus est animus ;* virtus autem est qualitas quæ *facit bonum habentem*, ut ex supra dictis patet, quæst. 55, art. 3 et 4. Ergo vitium contrariatur virtuti.

Respondeo dicendum quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. — In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe, et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quamdam alicujus convenienter se habentis secundum modum suæ naturæ. Unde Philosophus dicit in. 7 Physic., text. 17, quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum ; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam.* Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quædam. In hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas, quod convenienter se habet secundum modum suæ naturæ. — Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supra dictis patet, quæst. 55, art. 3, et quæst. 56, art. 3. — Secundum hoc igitur **tria inveniuntur opponi virtuti** : quorum **unum est « peccatum », quod opponitur sibi ex parte ejus ad quod virtus ordinatur** : nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. **— Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti « malitia ». Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti « vitium »** : vitium enim uniuscujusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ. Unde Augustinus dicit in 3 de Lib. Arb., cap. 4, in fin. : *Quod perfectioni naturæ de esse perspexeris, id voca vitium.*

Ad primum ergo dicendum quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem ; sed *peccatum* quidem contrariatur, secundum quod virtus est operativa boni ; *malitia* autem, secundum quod est bonitas quædam ; *vitium* autem proprie, secundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum quod virtus non solum importat perfectionem potentiæ, quæ est principium agendi ; sed etiam importat debitam dispositionem ejus cujus est virtus : et hoc ideo quia unumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Tullius dicit in 4 de Tuscul. QQ., parum ante med., *morbi et ægrotationes partes sunt vitiositatis.* In corporibus enim morbum appellat *totius corporis corruptionem*, puta febrem vel aliquid hujusmodi ; ægrotationem vero *morbum cum imbecillitate;* vitium autem, *cum partes corporis inter se dissident.* Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius præpeditur a solitis operationibus ; in animo tamen, ut ipse dicit, *hæc duo non possunt nisi cogitatione secerni.* Necesse est enim quod, quandocumque aliquis interius est male dispositus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes excercendas ; quia *unaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur*, id est, homo ex opere, ut dicitur Matth. 12. Sed vitium animi, ut Tullius ibidem dicit, *est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans et a seipsa dissentiens;* quod quidem invenitur etiam absque morbo vel ægrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet *vitium* quam *ægrotatio* vel *morbus*, sicut etiam *virtus* in plus se habet quam *sanitas :* nam sanitas etiam quædam virtus ponitur in 7 Physic., text. 17 ; et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam ægrotatio vel morbus.

Articulus II

Utrum vitium sit contra naturam.*

2-2, quæst. 154, art. 12 ; et 4 Sent., dist. 41, art. 3, quæst. 1. ad 1 ; et Mal. quæst. 14, art. 2, ad 8, et quæst. 15, art. 1, ad 7 ; et Rom. 6, lect. 8 ; et Gal. 5, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

* Art. 2. — Nota cum Billuart quod hic *contra naturam hominis* non hoc sensu esse intelligendum, quod repugnet

vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est art. præc. Sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantu in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, u dictum est quæst. 63, art. 2 et 3. Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Præterea, ea quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri: sicut lapis nunquam assuescit ferri sursum, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, in princ. Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Præterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus, quia, sicut dicitur Matth. 7, 13, *lata est via quæ ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam* (1). Ergo vitium non est contra naturam.

4. Præterea, peccatum comparatur ad vitium, sicut actus ad habitum, ut ex supra dictis patet, art. præc. Sed peccatum definitur esse *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum, 22 contra Faustum, cap. 27, in princ.; lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quod vitium sit contra legem, quam quod sit contra naturam.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de Lib. Arb., cap. 13, circ. fin.: *Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suæ naturæ, ut supra dictum est, ibid. Unde oportet quod **in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suæ naturæ**: unde et de hoc unaquæque res vituperatur; a vitio autem nomen vituperationis tractum creditur, ut Augustinus dicit in 3 de Lib. Arb., cap. 14, ad fin. Sed considerandum est quod natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, in quantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, in quantum est homo. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est præter rationem esse*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom., part. 4, lect. 22. Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi: **vitium autem in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis.**

Ad primum ergo dicendum quod virtutes, etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, id est, secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetor. sua, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod *virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*. Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam; et per contrarium intelligitur quod vitium sit contra naturam.

Ad secundum dicendum quod Philosophus ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura; non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam: eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, in quantum inclinant ad id quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ quam ordinem rationis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum quod quidquid est contra ra'ionem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum. Unde ejusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis hmanæ, et quod sit contra legem æternam. Unde Augustinus dicit in 3 de Lib. Arb., cap. 13, in princ., quod *a Deo habent omnes naturæ quod naturæ sunt; et in tantum sunt vitiosæ, in quantum ab ejus, qua factæ sunt, arte discedunt.*

ARTICULUS III

Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus

Sup., art. 2, corp., et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 9, et art. 5, ad 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vitium, id est, habitus malus, sit pejus quam peccatum, id est, actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius; ita malum quod est diuturnius, est pejus. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est pejor quam actus vitiosus.

---

principiis essentialibus hominis, sicut repugnat irrationalitas, sed hoc sensu quod sit disconveniens homini, et repugnans rationi.

(1) Vulgata: *lata porta, et spatiosa via est, quæ ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam.*

2. Præterea, plura mala sunt magis fugienda quam unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est pejor quam actus vitiosus.

3. Præterea, causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quam in malitia. Ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitia.

— Sed contra, pro actu vitioso aliquis juste punitur; non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est pejor quam habitus vitiosus.

RESPONDEO dicendum quod habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quod **actus in bono et malo præeminet potentiæ,** ut dicitur in 9 Metaph., text. 19: melius est enim bene agere, quam posse bene agere; et similiter vituperabilius est male agere, quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod **habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum,** ut scilicet sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus. Et sic **potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus,** quia propter quod unumquodque tale, et illud magis est.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius judicatur quod præeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque; secundum quid autem, quod præeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem, in corp., ex ipsa ratione actus et habitus, quod actus est potior in bonitate et malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, et cujus actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus et potior tam in bonitate quam in malitia; sed habitus est potior secundum quid.

Ad secundum dicendum quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, id est, virtute. Unde ex hoc non potest concludi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quam actus.

Ad tertium dicendum quod habitus est causa actus in genere causæ efficientis; sed actus est causa habitus in genere causæ finalis, secundum quam consideratur ratio boni et mali: et ideo in bonitate et malitia actus præeminet habitui.

ARTICULUS IV

Utrum peccatum simul possit esse cum virtute

Sup., quæst. 63, art. 1, ad 2; et inf., quæst. 72, art. 1, ad 2, et quæst. 77, art. 2, ad 3; et 2-2, quæst. 24, art. 12; et Mal. quæst. 2, art. 9, ad 13; et Virt. quæst. 1, art. 1, ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea, peccatum est pejus quam vitium, id est, actus malus quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo nec peccatum.

3. Præterea, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur in 2 Physic., text. 82. Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur in 2 Physic., ibid. Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animæ; et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 2 et 3, in fine, quod *per contraria virtus generetur et corrumpitur.* Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est, quæst. 51, art. 3. Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

RESPONDEO dicendum quod peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem: unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit: unde, simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum; et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus vero peccati si comparetur ad ipsam virtu-

---

ART. 4. — S. Doct. dicit in corpore de fide et spe sive charitate existentibus, quod non sunt virtutes. Non hoc est accipiendum quasi velit nullo modo esse virtutes: solum enim vult eas non habere perfectam rationem virtutis.

tem, prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum. Sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est, quæst. 63, art. 2, ad 2. — Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, in quantum sunt virtutes: e ideo per unum actum peccati mortalis exclusa charitate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusæ, in quantum sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale; et sic non sunt virtutes. — Sed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nex excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitæ non tolluntur per unam actum cujuscumque peccati. — Sic igitur **peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis; potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis. — Peccatum vero veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis et cum acquisitis.**

Ad primum ergo dicendum quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis; potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso: et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum quod virtutes naturales agunt ex necessitate; et ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu invenirit. Sed virtutes animæ non producunt actus ex necessitate: unde non est similis ratio.

Articulus V

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.

2-2, quæst. 54, art. 2, ad 2, et quæst. 79, art. 3; et 2 Sent., dist. 35, art. 3. et dist. 41, quæst. 2. art. 1, ad 4; et Pot. quæst. 1, art. 6, ad 9; et quæst. 2, art. 1, ad 6; et Mal. quæst. 8, art. 1.

Ad quintum sit proceditur. 1. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non posset esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 3 de Libero Arbitrio (implic. cap. 18, in princ., sed expres. lib. de Vera Relig., cap. 14, in princ.), quod *omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum.* Sed non potest esse aliquod voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Præterea, si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret, quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

— Sed contra est quod dicitur Jac. 4, 17: *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi.* Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Respondeo dicendum quod quæstio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. — Quidam enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior; interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, quando ire tenetur; exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur; et hoc quodammodo videtur in primum redire: qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis judicari. — Alii vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus: ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. **Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori**, ut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam; **quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori**, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam. — **Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causæ vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse.** Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione conjuncta, vel præcedente. Et siquidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subjaceat voluntati, omissio habet rationem peccati; et tunc semper oportet quod ista causa, in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus

quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem; et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem: voluntas enim cujuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actum voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito: sive illud in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad ecclesiam deberet ire; sive etiam sit præcedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse quod est præter intentionem, ut patet in 2 Physic. (implic., text. 49, 50 et seq.). Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. — Judicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde **verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu**: alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

Ad primum ergo dicendum quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod *bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom., part. 4, lect. 22. Et ideo peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciat quod debet; sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5. Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, in quantum in potestate hominis est velle et non velle.

Ad tertium dicendum quod peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper: et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat.

Articulus VI

Utrum convenienter definiatur peccatum « esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternum ».

Inf., quæst. 76, art. 2, ad 1; et 2 Sent., dist. 35, art. 2, corp., et ad 3; et Mal. quæst. 2, art. 1, corp., et ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. Dictum* enim, vel *factum*, vel *concupitum* importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est art. præc. Ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro de Duabus Animabus, cap. 12, in princ., vel 11, in fin.: *Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat.* Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere: *Peccatum est concupitum contra legem æternam;* nec oportuit addere *dictum*, vel *factum*.

3. Præterea, peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine: nam bonum et malum principaliter considerantur secundem finem, ut ex supra dictis patet, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 4 et 6: unde et Augustinus in lib. 1 de Libero Arbitr., cap. ult., a princ., per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quod *peccare nihil est aliud quam, neglectis æternis, temporalia sectari;* et in lib. 83 QQ., quæst. 30, circ. princ., dicit quod *omnis humana perversitas est uti fruendis, et frui utendis.* Sed in præmissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibitia; sed quædam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quod sit *contra legem Dei.*

5. Præterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet, art. 1 hujus quæst. Sed *malum hominis est contra rationem esse*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom., part. 4, lect. 22. Ergo potius debuit dici quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem æternam.

— In contrarium sufficit auctoritas Augustini, lib. 22 contra Faust., cap. 27, in princ.

Art. 6. — Quandoque sumitur peccatum pro causa vel occasione peccati, vel pro ejus pœna vel effectu. Hic autem stricte sumitur pro actu vitioso in genere moris, sive sit actus proprie dictus interior vel exterior, sive sit actus debiti omissio.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, art. 1 hujus quæst., peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supra dictis patet, quæst. 1, art. 1 : sive sit voluntarius, quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle vel eligere ; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet aut m actus humanus quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam ; a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex : una propinqua, et homogenea, scilicet ipsa humana ratio ; alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei. — Et ideo **Augustinus in definitione peccati posuit duo : — unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit « dictum, vel factum, vel concupitum » ; — aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, « contra legem æternam ».**

Ad primum ergo dicendum quod affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis *genitum* et *ingenitum* ad relationem, ut Augustinus dicit in 5 de Trinit., cap. 6 et 7. Et ideo pro eodem est accipiendum *dictum* et *non dictum*, *factum* et *non factum*.

Ad secundum dicendum quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est in corp., et quæst. 20, necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad tertium dicendum quod lex æterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem ; consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quæ sunt ad finem : et ideo in hoc quod dicit, *contra legem æternam*, tangit aversionem a fine, et omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum quod cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo quidem in lege æterna, secundario vero in naturali judicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum : ex hoc enim ipso quod est inordinatum, juri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum quod a theologis consideratur peccatum præcipue secundum quod est offensa contra Deum ; a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est *contra legem æternam*, quam ex hoc quod est *contra rationem ;* præcipue cum per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

QUÆSTIO LXXII

DE DISTINCTIONE PECCATORUM. — *In novem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum ; et circa hoc quæruntur novem : 1° utrum peccata distinguantur specie secundum objecta ; 2° de distinctione peccatorum spiritualium et carnalium ; 3° utrum secundum causas ; 4° utrum secundum eos in quos peccatur ; 5° utrum secundum diversitatem reatus ; 6° utrum secundum omissionem et commissionem ; 7° utrum secundum diversum processum peccati ; 8° utrum secundum abundantiam et defectum ; 9° utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum peccata differant specie secundum objecta.

Inf., art. 3 et 4, corp., et art. 5, ad 1 ; et 2-2, prol., et quæst. 39, art. 2, corp. ; et 2 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 2, quæst. 1, ad 2, et quæst. 2, corp. ; et Mal. quæst. 2, art. 6, corp., et quæst. 14, art. 2, corp., et Ps. 50.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata non differant specie secundum objecta. Actus enim humani præcipue dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, ut supra ostensum est, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 4 et 6. Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est, quæst. præc.,

---

ART. 1. — Navarrus, in *Summa*, cap. 6, n. 3, et cap. 11, n. 4, et Vasquez, cum quibusdam paucis, asserunt peccata distingui et multiplicari specie, ad distinctionem et multiplicationem præceptorum, atque tot esse in quolibet peccato malitias in confessione detegendas, quot fuerint præcepta quibus tale peccatum prohibetur. Eamdem sententiam ex parte tenuisse videtur Durandus, in 4, dist. 25, quæst. 5. Scotus autem, ex virtutibus diversis quibus peccata opponuntur, species peccatorum sumendas esse docet.

Cum in hac quæst. de divisione peccatorum tractetur, in memoriam est revocanda. proposit, de peccato philosophico contra peccatum theologicum diviso, ab Alexandro VIII, 24 Aug. 1690, damnata his verbis : « 2. Peccatum philosophicum morale est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi ; theologicum vero et mortale, est transgressio libera divinæ legis. Philosophicum, quamvis grave, in illo qui Deum vel ignorat vel de Deo non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque mortale, dissolvens amicitiam Dei, neque æterna pœna dignum. Declarata et damnata, uti scandalosa, temeraria, piarum aurium offensiva, et erronea ».

art. 1, videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie magis quam secundum objecta.

2. Præterea, malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quam secundum objecta.

3. Præterea, si peccata specie differrent secundum objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua hujusmodi peccata: nam superbia est in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit in lib. 34 Moral., cap. 18, ante med.; avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum objecta.

— Sed contra est quod peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*. Sed *dicta*, vel *facta*, vel *concupita* distinguuntur specie secundum diversa objecta, quia actus per objecta distinguuntur, ut supra dictum est, quæst. 18, art. 2. Ergo etiam peccata secundum objecta specie distinguuntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est quæst. præc., art. 6, ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, et inordinatio ejus, quæ est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis. *Nullus* enim *intendens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom., part. 4, lect. 14 et 22. Manifestum est autem quod unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum illud quod est per accidens, quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum objecta, ut in superioribus ostensum est, quæst. 18, art. 2. Unde sequitur quod **peccata proprie distinguantur specie secundum objecta**.

Ad primum ergo dicendum quod finis principaliter habet rationem boni; et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut objectum: unde in idem redit quod peccata differant secundum objecta vel secundum fines.

Ad secundum dicendum quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita; quamvis, etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret: virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta, ut supra dictum est, quæst. 60, art. 5.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus invenire unam formalem rationem objecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quærit; avaritia vero abundantiam eorum quæ usui humano accommodantur.

ARTICULUS II

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus.

Inf., quæst. 73, art. 5, corp.; et 2-2, quæst. 118, art. 6, corp.; et 1 Cor. 6, lect. 3; et 2 Cor. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim Apostolus ad Galat. 5. 19: *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia*, etc., ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur *opera carnis*. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

2. Præterea, quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom. 8, 13: *Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*. Sed vivere, vel ambulare secundum carnem videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

3. Præterea, superior pars animæ, quæ est mens vel ratio, *spiritus* nominatur, secundum illud Ephes. 4, 23: *Renovamini spiritu mentis vestræ;* ubi *spiritus* pro ratione ponitur, ut ibi Glossa interl. et ord. dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum, quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur, quæst. 74, art. 7. Ergo eadem sunt peccata carnalia et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ab invicem.

4. Præterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus in corpus suum peccat aliquis. Sed, sicut Apostolus dicit in 1 ad Cor. 6, 18, *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat*. Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale; cum tamen Apostolus ad Ephes. 5, etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moral., cap. 17, parum ante fin., dicit quod *septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., peccata recipiunt speciem ex objectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicujus commutabilis boni, quod inordinate appetitur; et per consequens in eo jam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet, quæst. 31, art. 3, *duplex* est delectatio : — una quidem *animalis*, quæ consummatur in sola apprehensione alicujus rei ad votum habitæ ; et hæc etiam potest dici delectatio *spiritualis*, sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujusmodi. — Alia vero delectatio est *corporalis*, sive naturalis, quæ in ipso tactu corporali perficitur, quæ potest etiam dici delectatio carnalis. — Sic igitur **illa peccata quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia ; — illa vero quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia** : sicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum. Unde et Apostolus dicit, 2 ad Cor. 7, 1 : *Emundemus* (1) *nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa (ord. ex 14 de Civit. Dei, cap. 2, circ. fin.), ibidem dicit, illa vitia dicuntur *opera carnis*, non quia in voluptate carnis perficiantur ; sed *caro* sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur, ut etiam Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei (ib. et cap. 3, a med.). Et hujus ratio est ex hoc quod omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet responsio *ad secundum*.

Ad tertium dicendum quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis; sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum quod, sicut Glossa ordin. ibidem dicit, *specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, in tantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat*. Delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem. — Vel potest dici quod in hoc peccato etiam quædam injuria fit corpori, dum inordinate maculatur ; et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia vero, quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est injusta usurpatio uxoris alienæ. — Vel potest dici quod res in qua delectatur avarus, corporale quoddam est, et quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum ; et ideo Gregorius dicit, libro 31 Moral., cap. 17, ante fin., quod est *spirituale peccatum.*

(1) Vulgata : *Mundemus...*

ARTICULUS III

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas.

2-2, prol. ; et 2 Sent., dist. 28, quæst. 1, art. 1, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem a quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. Præterea, inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed objectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum objecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. Præterea, Augustinus, super illud Psal. 79 : *Incensa igni et suffossa*, dicit quod *omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante :* dicitur enim in 1 Joan. 2, 16, quod *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ* (1). Dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 2, inter med. et fin. Gregorius etiam, 31 Moral., cap. 17, versus fin., distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem hujusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

— Sed contra est quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur. Dicitur enim Eccli. 10, 15, quod *initium omnis peccati est superbia;* et 1 ad Timoth. ult., 10, quod *radix omnium malorum est cupiditas*. Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundem diversitates causarum.

RESPONDEO dicendum quod cum *quatuor* sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. — Causa enim *formalis* et *materialis* respiciunt proprie substantiam rei ; et ideo substantiæ secundum formam et materiam, specie et genere distinguuntur. — *Agens* autem et *finis* respiciunt directe motum et operationem ; et ideo motus et operationes secundum hujusmodi causas specie distinguuntur. Diversimode tamen nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus ; et ideo diversæ species in actibus naturalibus attenduntur non solum

(1) Vulgata : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.*

secundum objecta, quæ sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa : sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujusmodi sunt actus peccatorum ; non se habent ex necessitate ad unum : et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere : sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, quod occidat, et quod deserat gregem sibi commissum; et hæc eadem possunt procedere ex amore male inflammante. Unde **manifestum est quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas, sed solum secundum diversitatem causæ finalis,** quia finis est objectum voluntatis. Ostensum est enim supra, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 4 et 6, quod actus humani habent speciem ex fine.

Ad primum ergo dicendum quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Philosophum in 9 Metaph., text. 15 et 16, et ideo a fine perficitur esse et species peccati.

Ad secundum dicendum quod objecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ *circa quam ;* sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium ; et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia *circa quam*, habeant rationem terminorum, a quibus motus specificantur, ut dicitur in 5 Physic., text. 4, et in 10 Ethic., cap. 4 ; sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, in quantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum quod illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

Articulus IV

Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum.

1 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 2, quæst. 2; et Psal. 25.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum et in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod sit contra Deum : ponitur enim in definitione peccati quod *sit contra legem Dei*, ut supra dictum est, quæst. 71, art. 6. Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Præterea, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita : quicumque enim peccat in proximum, peccat in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum hæc tria.

3. Præterea, ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum hæc tria peccatum dividitur.

— Sed contra est quod Isidorus, in lib. de Summo Bono, distinguens peccata, dicit quod *homo dicitur peccare in se, in Deum et in proximum.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 71, art. 1 et 6, peccatum est actus ordinatus. *Triplex* autem ordo in homine debet esse : — *unus* quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostræ debent secundum regulam rationis commensurari ; — *alius* autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret — Sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in 1 Polit., cap. 2, a princ., ideo necesse est quod sit *tertius* ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet. Horum autem ordinum primus continet secundum, et excedit ipsum. Quæcumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei. Sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei, quæ excedunt rationem humanam, sicut ea quæ sunt fidei, et quæ debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus, et sacrilegus, et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum, quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis. Sed in quibusdam dirigimur secundum rationem, quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum ; et quando in his peccatur, dicitur homo

---

Art. 4. — Adverte quod codices multi corrupti sunt evidenter. Primus enim ordo debet esse ordo divinæ legis, secundus rationis, tertius socialis; nisi quis dicat quod ly primus, secundus et tertius, non referuntur ad numerationem factam in littera, sed ad numerationem secundum naturæ ordinem; et quia quæstio hæc non est de rebus, dicat quisque ut vult. Nota etiam in eodem art. regulam universalem datam in resp. ad 2, de intelligendis ac exponendis comparationibus eorum, quorum unum clauditur in reliquo; et si sciveris eam applicare, multas solves quæstiones (Cajetanus). — Nota bene resp. ad 1.

peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo; quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicida. Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum et ad seipsum. Unde hæc distinctio peccatorum est secundum objecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum; unde **hæc distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species:** nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis, quæst. 62, art. 1, 2 et 3, quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum; temperantia vero et fortitudine ad seipsum; justitia autem ad proximum.

Ad primum ergo dicendum quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato; sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum quod, quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum id quod unum excedit alterum; sicut patet in divisione numerorum et figurarum: non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo; et similiter est dicendum de ternario et quaternario.

Ad tertium dicendum quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria objecta ipsius.

Articulus V

Utrum divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem.

Inf., quæst. 88, art. 1 et 2; et 1 Sent., dist. 17, quæst. 2, art. 5, corp., et 2, dist. 42, quæst. 1, art. 3 et 4, dist. 16, quæst. 3, art. 2, quæst. 4, ad 5; et 3 Cont., cap. 139, fin., et 167.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem, puta cum dividitur secundum *veniale* et *mortale*. Ea enim quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum: veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna æterna; mensura autem pœnæ respondet quantitati culpæ, secundum illud Deuteron. 25, 2: *Pro mensura delicti* (1) *erit et plagarum modus*. Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nec dicendum quod sint unius speciei (2).

2. Præterea, quædam peccata sunt mortalia ex suo genere, sicut homicidium et adulterium; quædam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, et risus superfluus. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Præterea, sicut se habet actus virtuosus ad præmium, ita se habet peccatum ad pœnam. Sed præmium est finis virtuosi actus. Ergo et pœna est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundnm fines, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 1. Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum pœnæ.

— Sed contra, ea quæ constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiæ specificæ. Sed pœna sequitur culpam, sicut effectus ejus. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum pœnæ.

Respondeo dicendum quod eorum quæ specie differunt, *duplex* differentia invenitur: — *una* quidem quæ constituit diversitatem specierum, et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis, sicut *rationale* et *irrationale*, *animatum* et *inanimatum*; — *alia* autem differentia est consequens diversitatem speciei, et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie: sicut *album* et *nigrum* consequuntur diversitatem speciei corvi et cycni; tamen invenitur hujusmodi differentia in eadem hominis specie. Dicendum est ergo quod **differentia venialis et mortalis peccati, vel quæcumque alia differentia quæ sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei.** Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est præter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in 2 Physic., text. 50. Manifestum est autem quod pœna est præter intentionem peccantis: unde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis. Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex justitia judicantis, qui secun-

ART. 5. — Nota regulam generalem, quod secundum reatus pœnarum, non distinguuntur specie peccata. Et intelligitur etiam hoc de pœnis ut sic; et ex hoc sequitur quod peccata, ex hoc quod habent adjunctas pœnas excommunicationis et hujusmodi, non mutant speciem. Adverte etiam quod Auctor non dicit quod veniale et mortale distinguuntur, quia unum est respectu finis, et alterum ejus quod est ad finem. Sed dicit quod distinguuntur ex hoc quod unum, scilicet mortale, avertit a fine; alterum, scilicet veniale, deordinat citra aversionem a fine (Cajet.).

(1) Vulgata :... *peccati*...

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolaius, et edit. Patav. — Roman. : *Necdum quod sint unius speciei*. — Theologi legendum monent : *Nedum unius speciei*.

dum diversas conditiones peccatorum diversas pœnas infligit. **Unde differentia quæ est ex treatu pœnæ, potest consequi diversam speciem peccatorum**; non autem constituit diversitatem speciei. Differentia autem peccati *venialis* et *mortalis* consequitur diversitatem inordinationis quæ complet rationem peccati. *Duplex* enim est inordinatio : *una* per subtractionem principii ordinis; *alia*, qua etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium : sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis; et hæc est mors; quandoque vero, salvo principio vitæ, fit deordinatio quædam in humoribus, et tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 8, circ. med. Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitæ, similiter est in his quæ pertinent ad animam : nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuasibilis est; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium; et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem pœnam.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit objectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quæ sunt ejusdem speciei, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod præmium est de intentione merentis vel virtuose agentis; sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

Articulus VI

Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie.

2 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum commissionis et omissionis specie differant. *Delictum* enim contra *peccatum* dividitur, Eph. 2, 1, ubi dicitur : *Cum essetis mortui delictis et peccatis vestris*, et exponit ibi Glossa interlin. : *Delictis, id est, dimittendo quæ jubentur, et peccatis, scilicet agendo prohibita.* Ex quo patet quod per *delictum* intelligitur peccatum omissionis; per *peccatum*, peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur tanquam diversæ species.

2. Præterea, peccato per se convenit quod sit contra legem Dei : ponitur enim in ejus definitione, ut ex supra dictis patet, quæst. 71, art. 6. Sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmativa, contra quæ est peccatum omissionis; et alia præcepta negativa, contra quæ est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

3. Præterea, omissio et commissio differunt, sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem : *non entis enim non sunt species, neque differentiæ*, ut Philosophus dicit, lib. 4 Phys., text. 67. Ergo omissio et commissio non possunt esse unius speciei.

— Sed contra, in eadem specie peccati invenitur omissio et commissio. Avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio et commissio non differunt specie.

Respondeo dicendum quod in peccatis invenitur *duplex* differentia, una *materialis* et alia *formalis :* materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati; formalis autem, secundum ordinem ad unum finem proprium, quod etiam est objectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur : sicut ad eamdem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ. — Sic ergo, **si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie**; large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel privatio speciem habere potest. — **Si autem lo-**

quamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quæ dare debet ; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ et superflua comedit, et jejunia debita prætermittit ; et idem est videre in cæteris : semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa ejus. Unde etiam in rebus naturalibus ejusdem rationis est quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum quod illa divisio quæ est per commissionem et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per præcepta negativa, et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmativa. Et sic præcepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis ; et per consequens non oportet quod contrarientur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio vel privatio ; sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

Articulus VII

Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis.

Inf., quæst. 110, art. 5 et 6, corp.; et 2-2, prol.; et 2 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 2, quæst. 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum *cordis, oris*, et *operis*. Augustinus enim, in 12 de Trinitate, cap, 12, ponit tres gradus peccati : quorum primus est, *cum carnalis sensus illecebram quamdam ingerit*, quod est pecatum cogitationis ; secundus gradus est, *quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est;* tertius gradus est, *quando faciendum decernitur per consensum.* Sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Præterea, Gregorius, in 4 Moral., cap. 25, a princ., ponit quatuor gradus peccati : quorum primus est *culpa latens in corde ;* secundus, *cum exterius publicatur ;* tertius est, *cum consuetudine roboratur;* quartus est, *cum usque ad præsumptionem divinæ misericordiæ, vel ad desperationem homo procedit :* ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris ; et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Præterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

— Sed contra est quod Hieronymus dicit super Ezech. (in illud cap. 43 : *Cum compleveris expiationem*) : *Tria sunt generalia delicta, quibus humanum subjaçet genus : aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.*

Respondeo dicendum quod aliqua inveniuntur differe specie dupliciter : — uno modo, ex eo quod utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie ; — alio modo, prout secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversæ species : sicut ædificatio est completa generatio domus ; collocatio autem fundamenti, et erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philosophum in 10 Ethic., cap. 4 ; et idem etiam potest dici in generationibus animalium. — Sic igitur **peccatum dividitur per hæc tria, scilicet peccatum cordis, oris, et operis, non sicut per diversas species completas :** nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam ; sed prima inchoatio ejus est quasi fundatio in corde ; secundus autem gradus ejus est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis ; tertius autem gradus jam est in consummatione operis. Et sic **hæc tria differunt secundum diversos gradus peccati.** Patet tamen quod hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant. Iracundus enim, ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde ; secundo, in verba contumeliosa prorumpit : tertio vero, procedit usque ad facta injuriosa ; et idem patet in luxuria et in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti ; et secundum hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet *cogitationis, delectationis* et *consensus.*

Ad secundum dicendum quod peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione ; et propter hoc ea Gregorius, loc. cit. in arg., sub uno computat ; Hyeronimus autem, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta ; in peccato vero operis est principaliter expletio in-

terioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti; consuetudo vero et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et juventus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum quod peccatum cordis et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo conjunguntur; sed prout quodlibet horum per se invenitur: sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

Articulus VIII

Utrum superabundantia et defectus diversificent species peccatorum.

Mal. quæst. 2, art. 6, corp. et quæst. 14, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundum *magis* et *minus*. Sed *magis* et *minus* non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur a rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur a veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel minus.

3. Præterea, *ex duabus speciebus non constituitur una species*, ut Porphyrius dicit (in Isagagog., cap. ult., et Aristot., 1 Metaph., text. 37). Sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato: sunt enim simul quidam illiberales et prodigi; quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum; prodigalitas autem, secundum superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

— Sed contra, *contraria differunt secundum speciem: nam contrarietas est differentia secundum formam*, ut dicitur in 10 Metaph., text. 13 et 14. Sed vitia quæ differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

Respondeo dicendum quod cum in peccato sint *duo*, scilicet *ipse actus* et *inordinatio* ejus, prout receditur ab ordine rationis et legis divinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad objectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis quæ sunt secundum superabundantiam, et in peccatis quæ sunt secundum defectum; quinimo sunt contraria motiva: sicut motivum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium; motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum. Unde **hujusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.**

Ad primum ergo dicendum quod *magis* et *minus*, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis, sicut si dicatur quod ignis est levior aere. Unde Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 1, in fin., quod *qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis et minus, non sufficienti crediderunt signo*. Et hoc modo superexcedere rationem et deficere ab ea pertinent ad diversa peccata secundum speciem, in quantum consequuntur diversa motiva.

Ad secundum dicendum quod intentio peccantis non est ut recedat a ratione; et ideo non efficitur ejusdem rationis peccatum superabundantiæ et defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum intendit veritatem occultare, unde quantum ad hoc non refert utrum dicat plus vel minus. Si tamen recedere a veritate non (1) fit præter intentionem tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus; et secundum hoc diversa est ratio falsitatis, sicut patet de jactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quærens gloriam, et de deceptore, qui diminuit evadens debiti solutionem: unde et quædam falsæ opiniones sunt sibi invicem contrariæ.

Ad tertium dicendum quod prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa, ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, et prodigus in dando quæ non debet. Nihil autem prohibet contraria inesse eidem secundum diversa.

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. — Al. deest *non*.

ARTICULUS IX

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.

2-2, *quæst. 53, art. 2, ad 3, et quæst. 92, art. 2, corp., et quæst. 148, art. 4, ad 1. 2, et 3; et 3 Sent., dist. 36, art. 5; et Mal. quæst. 2, art. 6, et quæst. 4, art. 3.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias, quia, ut dicit Dionysius, 4 cap. de Div. Nom.. part. 4, lect. 22, *malum contingit ex singularibus defectibus.* Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

2. Præterea, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra habitum est, quæst. 18, art. 10. Ergo peccata differunt specie secundum quod diversæ circumstantiæ corrumpuntur.

3. Præterea, diversæ species gulæ assignantur, secundum particulas quæ in hoc versiculo continentur :

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias : nam *præpropere* est antequam oportet ; *nimis*, plus quam oportet; et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, in princ., et in 4, cap. 1, quod singula vitia peccant agendo *plus quam oportet et quando non oportet;* et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species : quia motivum ad peccandum est finis et objectum. **Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum:** sicut illiberalis ab eodem motivo habet quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet ; et similiter de aliis circumstantiis: hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. **Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eamdem peccati speciem.**

Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis : puta quod aliquis præpropere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum ; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Unde **in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones, inducunt diversas peccati species.**

Ad primum ergo dicendum quod malum, in quantum hujusmodi, privatio est; et ideo diversificatur specie secundum ea quæ privantur, sicut et cæteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., sed ex conversione ad objectum actus.

Ad secundum dicendum quod circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad tertium dicendum quod in diversis speciebus gulæ diversa sunt motiva, sicut dictum est in corp. art.

ART. 9. — Sic loquitur Concil. Trident., sess. 14, c. 5 : « Eas etiam circumstantias in confessione explicandas esse, quæ speciem peccati mutant, eo scilicet quod sine illis peccata ipsa neque a pœnitentibus integre exponantur, nec judicibus innotescant ». — Notat hic Cajetanus, quod Auctor mutat opinionem quam in 4 Sent., dist. 16, quæst. 93 tenuit, scilicet quod circumstantia, etsi non sit finis, dat speciem peccato, et vult hic idem esse judicium de specificatione actus humani ex circumstantia in actu virtutis et in actu vitii, quia utrobique oportet speciem dari a motivo ut objecto, et nunquam circumstantiam ut sic dare speciem, sed oportere eam transire in differentiam, seu conditionem objecti, juxta superius determinata in quæst. 18. Et cum ibi voluit peccati species sumi ex parte privationis, hæc solvit in resp. ad 1 et 2.

His de specifica peccatorum distinctione consideratis, esset nunc tractandum de numerica distinctione. Sed, brevitatis causa, lectorem ad diversos auctores remittimus, ut ipse inter varias opiniones quam sibi placuerit eligat. — Cfr. S. Alphonsus, lib. 2, n. 35, etc. ; Sylvius, in hac quæst. ; Suarez, in 3 quæst., dist. 22, sect. 5 ; Lugo, *de Pœnitentia*, et plures alii a S. Ligorio citati ; Kenrick, *Theol. moralis*, t. 1, tract. 7 ; Muller, l. 1, tract. 4, § 128; Frassinetti, tract. 3 ; Pruner, *Theol. moral.*, t. 1, 2 part. sect. 2.

QUÆSTIO LXXIII

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM. — *In decem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem ; et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum omnia peccata et vitia sint connexa ; 2° utrum omnia sint paria ; 3° utrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta ; 4° utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur; 5° utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia ; 6° utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum ; 7° utrum secundum circumstantias ; 8° utrum

secundum quantitatem nocumenti; 9° utrum secundum conditionem personæ in quam peccatur; 10° utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

Articulus primus

Utrum omnia peccata sint connexa.

3 P., quæst 86, art. 3; et 3 Sent., dist. 36, art. 5; et dist. 15, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, corp.; et dist. 16, quæst. 2, art. 1, quæst. 2, corp.; et dist. 18, quæst. 2, art. 5, quæst. 3, ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Jacobi 2, 10: *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata, quia, sicut Ambrosius dicit, lib. de Parad., cap. 8, ante med., *peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum.* Ergo quicumque peccat in uno peccato, subjicitur omnibus peccatis.

2. Præterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supra dictis, quæst. 65, art. 1. Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Præterea, virtutes omnes sunt connexæ quæ conveniunt in uno principio, ut supra habitum est, quæst. 65, art. 1 et 2. Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata, quia sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium et radix omnium virtutum, ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, ut patet per Augustinum, 14 de Civ. Dei, cap. 28 et ult., et in Psal. 64, parum a princ. Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa: ita ut qui unum habet, habeat omnia.

— Sed contra, quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 8. Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia sibi esse invicem connexa.

Respondeo dicendum quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut ipsius rationis regulam sequatur: et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit; et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, sicut supra dictum est, quæst. 65, art. 1. Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem; imo etiam interdum sunt contraria. Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quod **secundum illud quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem.** Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quæ sunt connexæ, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

Ad primum ergo dicendum quod Jacobus loquitur de peccato, non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est in corp. art., et quæst. 72, art. 1; sed loquitur de eis ex parte aversionis, in quantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit: et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato; et ex hac parte dicit quod *qui offendit in uno, factus est omnium reus,* quia scilicet uno peccato peccando, incurrit pœnæ reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 71, art. 4, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita: nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, in quantum avertit a Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ; sed si multiplicentur actus, in tantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ; qua exclusa, excluditur prudentia, quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est, quæst. 58, art. 4, et quæst. 65 art. 1: et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam; remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata; — primo quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur, ita quod virtus potest privari per unum eorum, etiamsi alterum eorum non adsit; — secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est, quæst. 71, art 1. Unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

Art. 1. — Ex his, tanquam ab oppositis, plenius intelliges dicta in quæst. 65, art. 1, de connexione virtutum.

Ad tertium dicendum quod amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis a multis ducit in unum ; et ideo virtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia et diversa ; et ideo vitia et peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

Articulus II

Utrum omnia peccata sint paria

1 Sent., dist. 42, art. 5 ; et 3 Cont., cap. 139 ; et Mal. quæst. 2, art. 9 ; et Matth. 11, col. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint paria. Peccare enim est facere quod non licet. Sed facere quæ non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Præterea, omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis, quæ ita se habet ad actus humanos sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est æqualiter et uno modo, etiamsi aliquis longius recedat vel propinquius stet, quia privationes non recipiunt magis vel minus. Ergo omnia peccata sunt æqualia.

3. Præterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes æquales sunt, ut Tullius dicit in Paradoxis, paradox. 3. Ergo omnia peccata sunt paria.

— Sed contra est quod Dominus dicit ad Pilatum, Joan. 19, 11 : *Qui tradidit me tibi* (1), *majus peccatum habet;* et tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est majus alio.

Respondeo dicendum quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in Paradoxis, loc. cit., quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorumdam hæreticorum error, qui, ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, Stoici ducebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione : unde, simpliciter æstimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria. Sed si quis diligenter consideret, inveniet *duplex* privationum genus : — est enim *quædam* simplex et pura privatio, quæ consistit quasi in *corruptum esse ;* sicut mors est privatio vitæ, et tenebra est privatio luminis ; et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito : unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum, quando jam cadaver fuerit resolutum ; et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. — Est autem *alia* privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito ; quæ quidem privatio magis consistit in *corrumpi* quam in *corruptum esse*, sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum ; et similiter est de turpitudine et aliis hujusmodi. Hujusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte ejus quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis : sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur ; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 5, ante med. Non enim posset remanere substantia actus, vel affectio (1) agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo **multum interest ad gravitatem peccati utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria.**

Ad primum ergo dicendum quod peccata committere non licet propter aliquam deordinationem quam habent : unde illa quæ majorem deordinationem continent, sunt magis illicita, et per consequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad tertium dicendum quod virtutes sunt æquales proportionaliter in uno et eodem ; tamen una virtus præcedit aliam dignitate secundum suam speciem ; unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est,

Art. 2 — Hic habes quomodo per rationem destruas hæresim Joviniani dicentis, ut refert S. Augustinus, quod peccata omnia sunt paria, et consequenter quod peccatores omnes in peccatis et pœnis sunt pares. Catarrhi dicere non erubuerunt quod parvuli non levius punirentur æternaliter quam latrones et homicidæ, et quod non plus punietur Judas proditor quam infans unius diei (Turrecremata, lib. 2 Summ. de Eccl., p. 2, cap. 35). Dogma fidei esse, quod non omnia peccata sunt paria : hanc doctrinam enim evidentissime in S. Litteris esse contentam.

Propos. fid. — Proposit. Baii damn. a S. Pio V : 20. Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.

(1) Vulgata : *Qui me tradidit tibi...*

(1) Al., *actio.*

quæst. 66, art. 1 et 2. Et tamen, si virtutes essen pares, non sequeretur vitia esse paria, quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, seu peccata.

Articulus III

Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta.

Inf., art. 4, 5 et 9, corp., et quæst. 74, art. 9, corp.; et 2-2, quæst. 74, art. 2, ad 1; et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatorum gravitas non varietur secundum objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed objectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa objecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Præterea, gravitas peccati est intensio malitiæ ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium objectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa objecta.

3. Præterea, peccata quæ habent diversa objecta, sunt diversorum generum. Sed ea quæ sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in 7 Physic., text. 30, 31, 32. Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem objectorum.

— Sed contra, peccata recipiunt speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet, quæst. 72, art. 1. Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum objecta.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, art. præc., et quæst. 72, art. 5, **gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo est alia gravior:** sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quod tanto est gravior ægritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per incommensurationem prioris principii: sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet, quæst. 72, art. 3, ad 2; et ideo **secundum diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis:** sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem, homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, et hujusmodi; et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex objectis, differentia gravitatis quæ attenditur penes objecta est prima et principalis, quasi consequens speciem.

Ad primum ergo dicendum quod objectum, etsi sit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est, quæst. 72, art. 3, ad 2. Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet, quæst. præc., art. 6, et quæst. 18, art. 6.

Ad secundum dicendum quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quæ pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiæ in peccatis.

Ad tertium dicendum quod omnia objecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem; et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

Articulus IV

Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur.

2-2, quæst. 20, art. 3, et quæst. 116, art. 2, corp., et quæst. 119, art. 2, corp.; e. Mal. quæst. 2, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

Art. 3. — Unde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate et malitia? quæritur in præsenti art. et in sequentibus.

Art. 4. — Sensus tituli, ait Sylvius, est: Utrum peccatum tanto sit gravius, quanto nobiliori virtuti opponitur. — An sicut datur Summum bonum, Deus scilicet, ita etiam detur aliquod summum malum? Resp. dari in genere moralium, peccatum gravissimum, quod opponitur maximæ virtuti; non dari tamen in genere naturalium, eo quod non sit malum cui non sit aliquid boni conjunctum.

gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur, ut scilicet majori virtuti gravius peccatum opponatur: quia, ut dicitur Proverb. 15, 5, *in abundanti justitia virtus maxima est.* Sicut autem dicit Dominus, Matth. 5, abundans justitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor justitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

2. Præterea, in 2 Ethic., cap. 3, circ. fin., dicitur quod *virtus est circa difficile et bonum;* ex quo videtur quod major virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Præterea, charitas est major virtus quam fides et spes, ut dicitur 1 ad Cor. 13. Odium autem, quod opponitur charitati, est minus peccatum quam infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei et spei. Ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 10, parum a princ., quod *pessimum optimo contrarium est.* Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem gravissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quod virtuti opponitur aliquod peccatum *dupliciter:* — uno quidem modo principaliter et directe, quod scilicet est circa idem objectum: nam contraria circa idem sunt; et hoc modo oportet quod majori virtuti opponatur gravius peccatum: sicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati, ita etiam major dignitas virtutis; utrumque enim ex objecto speciem sortitur, ut ex supra dictis patet, quæst. 60, art. 5. et quæst. 72, art 1. Unde **oportet quod maximæ virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eo distans in eodem genere.** — Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundum quamdam extensionem virtutis cohibentis peccatum. Quanto enim fuerit virtus major, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario, ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est quod quanto aliqua virtus fuerit major, tanto etiam minora peccata cohibet: sicut etiam sanitas, quanto fuerit major, tanto etiam minores discrepantias excludit. **Et per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de oppositione quæ attenditur secundum cohibitionem peccati: sic enim abundans justitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum quod majori virtuti quæ est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quædam eminentia ex eo quod ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum quod charitas non est quicumque amor, sed amor Dei: unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

Articulus V

Utrum peccata carnalia sint minoris culpæ quam spiritualia.

2-2, quæst. 154, art. 3; et 4 Sent., dist. 9, art. 3, quæst. 5, corp., et dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæst. 2, ad 3; et Ver. quæst. 25, art. 6, ad 2; et Isa. 1, lect. 6, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpæ quam peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quam furtum; dicitur enim Prov. 6, 30, 32: *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit... Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam.* Sed furtum pertinet ad avaritiam, quæ est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quæ est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt majoris culpæ.

2. Præterea, Augustinus dicit super Levit. (ubi non occurrit, sed hab. lib. 2 de Civ. Dei, cap. 4, et lib. 4, cap 31, ante med.), quod *diabolus maxime gaudet de peccato luxuriæ et idololatriæ.* Sed de majori culpa magis gaudet. Ergo, cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximæ culpæ.

3. Præterea, Philosophus probat in 7 Ethic., cap. 6, quod *incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ.* Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium, 31 Mor., cap. 17, versus fin.; concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

— Sed contra est quod Gregorius dicit, lib. 33 Moral., cap. 11, circ. med., quod peccata carnalia sunt minoris culpæ et majoris infamiæ quam spiritualia.

Respondeo dicendum quod **peccata spiritualia sunt majoris culpæ quam peccata carnalia.** Quod non est sic intelligendum, quasi quodlibet peccatum spirituale sit majoris culpæ quolibet peccato carnali; sed quia, considerata hac sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam cætera peccata, cæteris paribus. Cujus ratio triplex potest assignari: — Prima quidem ex parte subjecti: nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cujus est converti ad

Deum, et ab eo averti; peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti; et ideo peccatum carnale, in quantum hujusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est majoris adhæsionis; sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpæ: et ideo peccatum spirituale, in quantum hujusmodi, est majoris culpæ. — Secunda ratio potest sumi ex parte ejus in quem peccatur: nam peccatum carnale, in quantum hujusmodi, est in corpus proprium, quod est minus diligendum secundum ordinem charitatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia; et ideo peccata spiritualia, in quantum hujusmodi, sunt majoris culpæ. — Tertia ratio potest sumi ex parte motivi, quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicetur, art. seq.; peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, id est, ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam: et ideo peccata spiritualia, in quantum hujusmodi, sunt majoris culpæ.

Ad primum ergo dicendum quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum injustitiæ; et quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci, ut Glossa (Hieron.) dicit ad Eph. 5, super illud: *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus*, etc.; et tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini charior est uxor quam res possessa.

Ad secundum dicendum quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ et difficile ab eo homo potest eripi. *Insatiabilis est enim delectabilis appetitus*, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 12, a med.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, lib. 7 Ethic., cap. 6, turpius est esse incontinentem concupiscentiæ quam incontinentem iræ, quia minus participat de ratione; et secundum hoc etiam dicit in 3 Ethic., 10, circ. fin., quod *peccata intemperantiæ sunt maxime exprobabilia, quia sunt circa illas delectationes quæ sunt communes nobis et brutis:* unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur; et inde est quod, sicut Gregorius dicit, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, sunt majoris infamiæ.

Articulus VI

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.

2-2, quæst. 148, art. 3, corp.; et 2 Sent., dist. 13, in Expos. litt.; et 2 Mal. quæst. 2, art. 1, et 10, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quanto enim peccati causa fuerit major, tanto vehementius movet ad peccandum; et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur: hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis ut non facile resistat peccato; peccatum autem quod est ex infirmitate, levius judicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suæ causæ.

2. Præterea, concupiscentiæ est generalis quædam causa peccati; unde dicit Glossa (ord. ex lib. de Spir. et Litt., cap. 4), super illud Rom. 7: *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc.: *Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.* Sed quanto homo fuerit victus majori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

3. Præterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis quanto fuerit major, tanto est minus peccatum, in tantum quod qui caret usu rationis, omnino excusatur a peccato; et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

— Sed contra, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati major fuerit, peccatum erit gravius.

Respondeo dicendum quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accip *duplex* causa: *una* quæ est **per se, et propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi**; comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa, Augustini lib. 1 cont. Jul., cap. 8, ante med., super illud Matth. 7: *Non potest arbor bona fructus malos facere.* **Et hujusmodi causa quanto fuerit major, tanto peccatum erit gravius.** Quanto enim voluntas fuerit major ad peccanhum, tanto homo gravius peccat.

Aliæ vero causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ et remotæ, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum; et in his causis est distinguendum: *quædam* enim harum indicunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis, sicut **finis, quod est proprium objectum voluntatis; et ex tali causa augetur peccatum:** gravius enim peccat cujus voluntas ex intentione pejoris finis inclinatur ad peccandum. — Aliæ vero causæ sunt quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moveri libere ex seipsa secundum judicium rationis. Unde **causæ quæ diminuunt judicium rationis** (sicut ignorantia), **vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis** (sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid hujusmodi), **diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium**; in

tantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de causa movente extrinseca, quæ diminuit voluntarium ; cujus quidem causæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis, sic major concupiscentia præcedens judicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum, quia qui majori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione, unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur judicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Insurgit enim interdum major concupiscentiæ motus ex hoc quod voluntas effrenate tendit in suum objectum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de causa quæ causat involuntarium ; et hæc diminuit peccatum, ut dictum est in corp. art.

Articulus VII

Utrum circumstantia aggravet peccatum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens ejus. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Præterea, aut circumstantia est mala, aut non : si circumstantia mala est, ipsa per se causat quamdam speciem mali ; si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Præterea, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

— Sed contra est quod ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum : qui enim peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1, circ. med. Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

Respondeo dicendum quod *unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur*, sicut Philosophus dicit de habitu virtutis in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiæ : ex hoc enim receditur ab ordine rationis quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde **manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam. Sed hoc quidem contingit tripliciter.** — Uno quidem modo, in quantum circumstantia transfert in aliud genus peccati : sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam ; si autem addatur hæc circumstantia, ut illa ad quam accedit, sit alterius uxor, transfertur jam in aliud genus peccati, scilicet in injustitiam, in quantum homo usurpat rem alterius ; et secundum hoc adulterium est gravius peccatum quam fornicatio. — Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati : sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet, et ex hoc ipso peccatum fit gravius ; sicut etiam ægritudo est gravior quæ plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit in Paradoxis, parad. 3, a med., quod *in patris vita violanda multa peccantur : violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede, ac domo, atque in republica collocavit.* — Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia, sicut accipere alienum constituit peccatum furti ; si autem addatur hæc circumstantia ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius ; quamvis accipere multum vel parum de se non dicat rationem boni vel mali.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est, quæst. 18, art. 10. Et tamen circumstantia quæ non dat speciem, potest aggravare peccatum : quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente, ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

Ad secundum dicendum quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod constituat speciem peccati : potest enim addere rationem malitiæ in eadem specie, ut dictum est in corp. art. Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiæ.

Ad tertium dicendum quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quædam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cujuslibet circumstantiæ, puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet ; et hujusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

ARTICULUS VIII

Utrum gravitas peccati augeatur secundum majus nocumentum.

2-2, quæst. 34, art. 4, et quæst. 73, art. 3, corp., et quæst. 79, art. 2, corp., et quæst. 14, art. 4; et Mal. quæst. 2, art. 10, corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum majus nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit bonitatem vel malitiam actus, ut supra dictum est, quæst. 20, art. 5. Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

2. Præterea, nocumentum maxime invenitur in peccatis quæ sunt contra proximum, quia sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Job 35, 6 : *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum?* (1)... *Homini qui est similis tibi, nocebit impietas tua.* Si ergo peccatum aggravaretur propter majus nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

3. Præterea, majus nocumentum infertur alicui, cum privatur vita gratiæ, quam cum privatur vita naturæ, quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ, in tantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ. Sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter majus nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida ; quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter majus nocumentum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de Libero Arbit., cap. 14, circ. fin. : *Quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur.* Sed diminutio integritatis naturæ est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto majus est nocumentum.

RESPONDEO dicendum quod nocumentum *tripliciter* se habere potest ad peccatum : — **Quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est prævisum et intentum,** sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida vel fur; **et tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati,** quia tunc nocumentum est per se objectum peccati. — **Quandoque autem nocumentum est prævisum, sed non intentum,** sicut cum aliquis transiens per agrum, ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert scienter nocumentum his quæ sunt seminata in agro, licet non animo nocendi; **et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte,** in quantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet. — **Quandoque autem nocumentum nec est prævisum nec intentum ; et tunc si per accidens hoc nocumentum se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe ; sed propter negligentiam considerandi** nocumenta quæ consequi possent, imputantur homini ad pœnam mala quæ eveniunt præter ejus intentionem, si dabat operam rei illicitæ. **Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec prævisum, directe peccatum aggravat,** quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem : puta, si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum; quod quamvis ipse non intendat, nec forte prævideat, directe per hoc aggravatur peccatum.

Aliter tamen videtur se habere circa **nocumentum pœnale,** quod incurrit ipse qui peccat. Hujusmodi autem nocumentum si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit prævisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur majorem gravitatem peccati: sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et lædat sibi pedem. **Si vero tale nocumementum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit prævisum nec intentum, tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum, sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum :** sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti: quia enim hoc nec intendit nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod majores pœnas contemnit, ut impleat voluntatem peccati; sed gravitas hujusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut etiam supra dictum est, quæst. 20, artic. 5, cum de bonitate et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit prævisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Ad secundum dicendum quod, quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur;

ART. 8. — Distinguitur *prævisum* et *intentum:* quoniam *intentum* dicitur id quod homo per se et directe appetit ; *prævisum* vero generaliter dicitur quod quispiam prævidet, sive interim directe illud appetat, sive solum indirecte et interpretative, utpote semper aut plerumque conjunctum ei quod directe appetit, licet ipsum non directe appetat, sed potius optet non evenire (Sylvius).

(1) Vulgata :.. *contra eum... Homini qui similis tui est...*

quinimo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst. Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, in quantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod, si nocumentum maxime habet locum in peccatis quæ sunt contra proximum, illa peccata sint gravissima, quia multo major inordinatio invenitur in peccatis quæ sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quæ sunt contra seipsum. Et tamen potest dici quod, etsi Deo nullus possit nocere quantum ad ejus substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quæ sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

Ad tertium dicendum quod illa ratio non sequitur propter duo : — primo quidem, quia homicida intendit directe nocumentum proximi ; fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem ; — secundo, quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis ; spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens, quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

Articulus IX

Utrum peccatum aggravetur secundum conditionem personæ in quam peccatur.

2-2, quæst. 61, art. 2. ad 3, et art. 8, corp., et quæst. 65, art. 4; et 3 P., quæst. 80, art. 5, corp.; et 1 Sent., dist. 20, art. 2, corp.; et Opusc. 3, cap. 238, fin.; et Psal. 12; et Rom. 2, lect. 2; et 1 Corinth. 10, lect. 7.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat in aliquem virum justum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum : minus enim læditur ex injuria illata virtuosus, qui æquanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizati læduntur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præterea, si conditio personæ aggravaret peccatum, maxime aggravaret ex propinquitate, quia, sicut Tullius dicit in Paradox., parad. 3, ad fin., *in servo necando semel peccatur ; in patris vita violenda multa peccantur.* Sed propinquitas personæ in quam peccatur non videtur aggravare peccatum, quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus ; et tamen minus peccat qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri, puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per Philosophum in 5 Ethic., cap. ult., a med. Ergo propinquitas personæ non aggravat peccatum.

3. Præterea, conditio personæ peccantis præcipue aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiæ, secundum illud Sap. 6, 7 : *Potentes potenter tormenta patientur ;* et Luc. 12, 47 : *Servus sciens voluntatem domini, et non faciens, plagis vapulabit multis* (1). Ergo pari ratione ex parte personæ in quam peccatur magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personæ in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit injuriam personæ ditiori vel potentiori quam alicui pauperi, quia *non est personarum acceptio apud Deum*, Coloss. 3, 25, secundum cujus judicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non agravat peccatum.

— Sed contra est quod in sacra Scriptura specialiter vituperetur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut dicitur 3 Regum 19, 14 : *Altaria tua destruxerunt, prophetas tuos occiderunt gladio.* — Vituperatur etiam maxime peccatum commissum in personas propinquas, secundum illud Mich. 7, 6 : *Filius contumeliam facit patri, et filia consurgit adversus matrem suam.* — Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet Job 34, 18 : *Qui dicit regi, Apostata ; qui vocat duces impios.* Ergo conditio personæ in quam peccatur aggravat peccatum.

Respondeo dicendum quod persona in quam peccatur est quodammodo objectum peccati. Dictum est autem supra, art. 3 hujus quæst., quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti ; ex quo quidem tanto attenditur major gravitas in peccato, quanto objectum ejus est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus : quidquid enim facimus, propter aliquod eorum facimus ; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari major vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personæ in quam peccatur.

Primo quidem ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo conjungitur, quanto est virtuosior vel Deo sacratior ; et ideo injuria tali personæ illata magis redundat in Deum, secundum illud Zachar. 2, 8 : *Qui vos tetigerit (2), tangit pupillam oculi mei.* Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo

(1) Vulgata : *Ille autem servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non præparavit, et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis.*

(2) Vulgata : *Qui tetigerit vos...*

conjunctam vel ratione virtutis vel ratione officii. — **Ex parte etiam sui ipsius manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis magis in conjunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque conjunctione peccaverit;** quia videtur in seipsum magis peccare; et pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccli. 14, 5 : *Qui sibi nequam est, cui (1) bonus erit?* — **Ex parte vero proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit;** et ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta regem, vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam; unde specialiter dicitur Exodi 22, 28 : *Principi populi tui non maledices;* et similiter injuria quæ fit alicui famosæ personæ, videtur esse gravior ex hoc quod in scandalum et in turbationem (2) plurimorum redundat.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui infert injuriam virtuoso, quantum est in se turbat eum et interius et exterius; sed quod iste interius non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

Ad secundum dicendum quod nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quæ subsunt dominio propriæ voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit; sed in his quæ non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre: gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquiorum nostrorum non subduntur voluntatis nostræ dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur, nisi forte velint vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum quod non est acceptio personarum, si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas : hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurium nocumentum.

Articulus x

Utrum magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum.

Inf., quæst. 89, art. 3 et 5, corp., et quæst. 102, art. 3, ad 2; et 2-2, quæst. 100, art. 1, ad 7; et Mal. quæst. 7, art. 10, ad 5; et Psal. 24.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhæret, secundum illud Eccli. 25, 13 : *Quam magnus est qui invenit sapientiam et scientiam! sed non est super timentem Dominum.* Sed quanto aliquis magis Deo adhæret, tanto minus imputantur ei aliquid ad peccatum; dicitur enim 2 Paralipom. 30, 18 : *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabitur* (1) *eis quod minus sanctificati sunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

2. Præterea, *non est personarum acceptio apud Deum,* ut dicitur Rom. 2, 11. Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato unum quam alium. Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personæ peccantis.

3. Præterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur (2) ad culpam. Ergo propter magnitudinem personæ peccantis non aggravatur peccatum.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in 2 de Summo Bono, cap. 18, in fin. : *Tanto majus cognoscitur peccatum esse, quanto major qui peccat habetur.*

RESPONDEO dicendum quod *duplex* est peccatum. **Quoddam est ex subreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ ; et tale peccatum minus imputatur ei qui est major in virtute,** eo quod minus negligit hujusmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit. — **Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia; et ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto major est.** Et hoc potest esse propter quatuor: Primo quidem, quia facilius possunt resistere peccato majores, puta qui excedunt in scientia et virtute : unde Dominus dicit Luc. 12, 47, quod *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis.* Secundo, propter ingratitudinem, quia omne bonum quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando; et quantum ad hoc quælibet majoritas, etiam in temporalibus bonis, peccatum aggravat, secundum illud Sap. 6, 6 : *Potentes*

ART. 10. — Quamvis prima conclusio art. evidentissime locum habeat in peccatis venialibus, quæ humana infirmitas non potest in totum vitare; Medina eam extendit ad illa peccata mortalia, quæ ab iis qui justi sunt interdum committuntur, ex animi perturbatione, ignorantia non affectata, aut alia simili humana fragilitate. — Wiclefus docuit omnia reproborum peccata esse mortalia, aliorum vero esse venialia ; et Lutherus infidelium peccata esse mortalia, Christianorum autem venialia, infidelitate excepta ; quæ mendacia plus minusve reformatores secuti sunt.

(1) Vulgata :... *cui alii bonus erit?*

(2) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. — Al., *in tribulationem.*

(1) Vulgata :. . *imputabit...*

(2) Ita codd. et editi omnes quos vidimus. — Garcia : *Quod agit magnus, ei imputaretur.*

potenter tormenta patientur. Tertio, propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personæ: sicut si princeps justitiam violet, qui ponitur justitiæ custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quarto, propter exemplum sive scandalum: quia, ut Gregorius dicit in Pastorali, part. 1, cap. 2, a med., *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur.* Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, et magis homines ea indigne ferunt.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his quæ per subreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum quod Deus non accipit personas, si majores plus punit, quia ipsorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est in corp. art,

Ad tertium dicendum quod homo magnus (1) non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUBJECTO PECCATORUM. — *In decem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de subjecto vitiorum, sive peccatorum; et circa hoc quæruntur decem: 1° utrum voluntas possit esse subjectum peccati; 2° utrum voluntas sola sit peccati subjectum; 3° utrum sensualitas possit esse subjectum peccati; 4° utrum possit esse subjectum peccati mortalis; 5° utrum ratio possit esse subjectum peccati; 6° utrum delectatio morosa vel non morosa sit in ratione inferiori sicut in subjecto; 7° utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subjecto; 8° utrum ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis; 9° utrum ratio superior possit esse subjectum peccati venialis; 10° utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum voluntas sit subjectum peccati.

4 Sent., dist. 18, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, ad 2; et 3 Cont., cap. 109, fin.; et Mal. quæst. 7, art. 1, ad 16; et Matth. 15.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non possit esse subjectum peccati. Dicit enim Dionysius in 4 cap. de Div. Nom., part. 4, a med. lec. 22, quod *malum est præter voluntatem et intentionem.* Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Præterea, voluntas est boni vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat; hoc autem quod vult apparens bonum, quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivæ quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Præterea, non potest esse idem subjectum peccati et causa efficiens, quia *causa efficiens et materialis non incidunt in idem,* ut dicitur in 2 Physic., text. 70 et seq. Sed voluntas est causa efficiens peccati: prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit in lib. de Duabus Animabus, cap. 10 et 11. Ergo non est subjectum peccati.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 9, circ. med., quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur.*

RESPONDEO dicendum quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est, quæst. 71, art. 1 et 6. — Actuum autem *quidam* transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare; et hujusmodi actus habent pro materia et subjecto id in quod transit actio, sicut Philosophus dicit in 3 Physic., text. 18, quod *motus est actus mobilis a movente.* — Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere; et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. — Unde **oportet quod proprium subjectum actus peccati sit potentia quæ est principium actus.** — Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est, quæst. 1, art. 1, et quæst. 18, art. 6, sequitur quod voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum sive bonorum sive malorum, quæ sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo **sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subjecto.**

Ad primum ergo dicendum quod malum dicitur esse præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum; et secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum quod si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute: sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivæ virtutis subjacens voluntati reputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quæ non movent se, sed

---

ART. I. — *S. Script.*— Ex multis locis: Eccli. 15, 14, etc.; Ephes. 4, 26; Hebr. 10, 26.

(1) Al. *malus.*

alia; cujus contrarium est in voluntate: unde ratio non sequitur.

Articulus II

Utrum sola voluntas sit subjectum peccati

Inf., art. 3, corp. et quæst. 83, art. 1, corp.; et 2 Sent., dist. 44, in Exposit. lit., ad 2; et Mal. quæst. 2, art. 2 et 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sola voluntas sit subjectum peccati. Dicit enim Augustinus in libro de Duabus Animabus, cap. 10, parum ante med., quod *nisi voluntate peccatur.* Sed peccatum est sicut in subjecto in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

2. Præterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens est objectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

3. Præterea, omne peccatum est actus voluntarius, quia, ut dicit Augustinus in lib. 3 de Lib. Arbit., cap. 18 (implic., sed express. lib. de vera Relig., cap. 14, in princ.), *peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium non est peccatum.* Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi in quantum illæ vires moventur a voluntate; hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subjectum peccati: quia secundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur a voluntate, essent subjectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

— Sed contra, peccatum virtuti contrariatur: contraria autem sunt circa idem. Sed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem sunt subjecta virtutum, ut supra dictum est, quæst. 56. Ergo non sola voluntas est subjectum peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet art. præc., omne quod est principium voluntarii actus, est subjectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur, ut supra dictum est, quæst. 6, art. 4, cum de voluntario ageretur. Unde **non solum voluntas potest esse subjectum peccati, sed omnes illæ potentiæ quæ possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem;** et eædem etiam potentiæ sunt subjecta habituum moralium bonorum vel malorum: quia ejusdem est actus et habitus.

Ad primum ergo dicendum quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum quod bonum et malum pertinent ad voluntatem, sicut per se objecta ipsius; sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cujus potest in eis esse et virtus, et vitium, et peccatum, secundum quod participant voluntate et ratione.

Ad tertium dicendum quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa: unde comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quasi liberæ, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur 1 Polit., cap. 3, a med. Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

Articulus III

Utrum in sensualitate possit esse peccatum.

2 Sent., dist. 24, quæst. 3, art. 2, et dist. 31, quæst. 2, art. 1, ad 4; et Ver. quæst. 15, art. 5; et Mal. quæst. 7, art 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est com-

---

Art. 2. — Adverte quod hinc patet apud Auctorem, actus aliarum potentiarum, quæ sunt principia actuum voluntariorum ut sic esse quandoque peccata formaliter; ita quod actus voluntarius est primo malus formaliter, actus autem aliarum virium, formaliter mali, sed non primo, sed secundario. Et probatur ex littera, quia actus immanens voluntarius inordinatus, est formaliter malus, et ex subjecto simul, et principio; quia principium talis actus, est subjectum peccati formaliter: actus autem transeuntes ut sic, non nisi materialiter mali sunt, et ad substantiam peccati pertinent, in actu exercito, quia non nisi mediante actu immanente, qui est subjectum bonitatis, et malitiæ moralis (Cajetanus).

Art. 3. — *Sensualitas* in præsenti loco sumitur pro appetitu sensitivo non tantum secundum quod est corruptus, sed pro appetitu sensitivo absolute, qui est virtus quædam appetitiva naturæ sensitivæ, complectiturque concupiscibilem et irascibilem. — Protestantes, aliique sectarii docuerunt in sensualitate posse esse peccatum, sine ulla dependentia a voluntate, ita ut omnes motus sensualitatis qui contra rationem exurgunt, sunt peccata, etiamsi nullo modo sint voluntarii. Quæ doctrina fuit damnata, ut patebit infra. — Sylvius, pro præsenti quæst., sequentes posuit conclusiones: 1. In sensualitate, nullum omnino potest esse peccatum independenter a voluntate. 2. Pravi motus sensualitatis vel concupiscentiæ, qui omnem rationis advertentiam præveniunt, vel quos inviti patimur, non sunt peccata, nequidem venialia; et propterea certo tenendum est, non omnes motus sensualitatis, qui contra rationem exurgunt, esse peccata. 3. Concupiscentia habitualis seu fomes peccati, qui remanet in renatis, non est veri nominis peccatum, quamdiu nullum ipsi vel ipsius motui præbeat assensum. 4. Non omnis tentatio carnis est peccatum.

Definit. fidei. — *Concil. Trident., sess. 5. can. 5:* Si quis per Jesu Christi D. N. gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam peccati

munis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Præterea, *nullus peccat in eo quod vitare non potest*, sicut Augustinus dicit in lib. 3 de Libero Arbitr., cap. 18, circ. princ. Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus ; est enim *sensualitas perpetuæ corruptionis, quamdiu in hac mortali vita vivimus ; unde per serpentem significatur*, ut Augustinus dicit, 12 de Trin., cap. 12 et 13. Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Præterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed *hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus*, ut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 8, circ. med. Ergo motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 7, 19 : *Non enim quod volo bonum, hoc ago ; sed quod odi malum, illud facio* (1) ; quod exponit Augustinus, lib. 3 cont. Julian., cap. 26, et de Verb. Apost. serm. 12, cap. 2 et 3, de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 et 3 hujus quæst., peccatum potest inveniri in qualibet potentia cujus actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, in quantum sensualitas, id est, appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod **in sensualitate possit esse peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod aliquæ vires sensitivæ partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi junguntur, sicut nos præ aliis animalibus habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est, quæst. 78, art. 4. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi ; et quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii ; et per consequens subjectum peccati.

Ad secundum dicendum quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita : transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere : sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes hujusmodi motus propter corruptionem prædictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii quod possit vitare singulos.

Ad tertium dicendum quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine : unde non est perfecta actus humanus ; et per consequens non potest esse perfectus actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem præveniens est peccatum veniale ; quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

ARTICULUS IV

Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale.

Inf., quæst. 89, art. 5, corp. ; et 2 Sent., dist. 24, quæst. 3, art. 2, ad 3 ; et Verit. quæst. 25, art. 5 ; et Mal. quæst. 7, art. 6 ; et Quodl. 4, art. 22, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in

---

rationem habet, sed illud dicit tantum radi, aut non imputari, anat. sit. In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem... Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, hæc sancta Synodus fatetur et sentit ; quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet ; quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anat. sit. — *Proposit. Baii, damnatæ a S. Pio V., Greg. XIII et Urb. VIII :* 46. Ad rationem et definitionem peccati, non pertinet voluntarium, nec definitionis quæstio est, sed causæ et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. 50. Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto : Non concupisces. 51. Concupiscentia, sive lex membrorum, et prava ejus desideria, quæ inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia 74. Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus pravi. 75. Motus pravi concupiscentiæ sunt, pro statu hominis vitiati, prohibiti præcepto : Non concupisces. Unde homo eos sentiens et non consentiens, transgreditur præceptum : Non concupisces, quamvis transgressio in peccatum non deputetur. — *Pro resp. ad 2, Trident. sess. 6., can. 23 :* Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse... aut contra, posse in tota vita, peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia, anat. sit.

(1) Vulgata : *Non enim quod volo bonum, hoc facio ; sed quod nolo malum, hoc ago.*

ART. 4. — Notat hic Cajetanus, quod sensualitas, seu pars appetitiva sensus, tripliciter sumitur : 1. Ut sensitiva est absolute ; et sic nullum habet in se peccatum, sicut nec

sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex objecto cognoscitur. Sed circa objecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale; et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Præterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate: temperantia enim et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in 3 Eth., cap. 10, in princ. Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

3. Præterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est art. 3 hujus quæst., ad 3, etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 23, a princ. (et habetur in Glossa ord., sup. illud: *Ego autem carnalis sum*, Rom. 7): *Inordinatus concupiscentiæ motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his qui sunt in gratia*, in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis causat corporalem mortem, ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra dictum est, quæst. 72, art. 5. Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi ejus cujus est ordinare in finem. Unde **peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.**

Ad primum ergo dicendum quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale; sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cujus est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

Ad secundum dicendum quod actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cujus est eligere: nam actus virtutis moralis non est sine electione: unde semper cum actu virtutis moralis, quæ perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem; et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est in solut. præc.

Ad tertium dicendum quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit: — quandoque enim est idem et in eodem, si ut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam; — quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis; — quandoque vero nec idem, nec in eodem, sicut in his quæ habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur in aliud, sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quæ est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

in brutis. 2. Ut est volentis, et sic est principium, et consequenter subjectum peccati venialis, dum habens ipsam non prævenit voluntate conjuncta motus ejus insurgentes contra rationis bonum. 3. Ut est mota a deliberatione, et sic est principium et subjectum virtutis et vitii, actus virtuosi et peccati mortalis. — Vides ergo, non hic doceri quod nulli motus sensualitatis possint esse peccata mortalia; sed docetur quod actus vel motus, qui solum sunt sensualitatis, non possunt esse peccata mortalia.

ARTICULUS V

Utrum peccatum possit esse in ratione.

Inf., art. 6, corp.; et 2 Sent., dist. 24, quæst. 3; et Ver. quæst. 17, art. 2, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse in ratione. Cujuslibet enim potentiæ peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum: excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Præterea, primum subjectum peccati est voluntas, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed ratio præcedit voluntatem, cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Præterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quæ sunt in nobis. Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quæ sunt in nobis: quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 12 de Trin., cap. 12, quod peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori.

RESPONDEO dicendum quod peccatum cujuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet, art. 1, 2 et 3 hujus quæst. Habet autem ratio *duplicem* actum: — *unum* quidem secundum se in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere aliquod verum; — *alius* autem actus rationis est, in quantum est directiva aliarum virium.

ART. 5. — Notat Sylvius 1. rationem esse quidem capacem peccati, sed non sine ordine ad voluntatem. 2. Omne peccatum aliquo modo pertinere ad rationem, in quantum omnis actus liber pendet a judicio rationis; non tamen omne peccatum subjectari in ratione, quia peccatum quod in ratione subjectatur, est defectus rationis voluntarius.

Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione : — et primo quidem, in quantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire ; — secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium, respectu proprii objecti ; et hoc quando est defectus cognitionis ejus quod quis non potest scire : tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato, sicut patet in his quæ per furiosos committuntur. — Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato : sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum, quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 17, art. 1, cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et præcedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem : unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum : vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout ratio est principium actus voluntatis.

Ad tertium patet responsio ex dictis ad 1 arg.

Articulus VI

Utrum peccatum morosæ delectationis sit in ratione.

Inf., quæst. 88, art. 5, ad 1 ; et 2 Sent., dist. 24, quæst. 3, art. 4 ; et Ver. quæst. 15, art. 4, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 1. Sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quæ est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Præterea, ex objectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quam potentia ordinatur ad objectum. Sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

3. Præterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 12 de Trinit., cap. 12, ante med., quod *consensus illecebræ si sola cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo velut cibum vetitum mulier sola comederit.* Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. præc., peccatum contingit esse in ratione, non solum quantum ad proprium ipsius actum, sed quandoque in quantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo **quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. — Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter :** *uno* modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ vel concupiscentiæ ; *alio* modo, quando non reprimit illicitum passionis motum : sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et **secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione.**

Ad primum ergo dicendum quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio ; sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod supra dictum est, art. 1 hujus quæst., quod actiones quæ non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subjecto in suis principiis.

Ad secundum dicendum quod ratio actum proprium elicitum habet circa proprium objectum ; sed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virium, quæ per rationem dirigi possunt ; et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia objecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur ; nec tamen eam repellit, *tenens et volvens libenter, quæ statim ut attigerant animum, respui debuerunt*, ut Augustinus dicit, 12 de Trinitate, cap. 12, circ. med.

Art. 6. — Delectatio morosa dicitur ea delectatio, qua quispiam suggestione vel delectatione alicujus peccati oblectatur, etiamsi in ipsum peccati opus non consentiat. Vocatur *morosa* a *mora* seu deliberatione rationis.

Cfr. pro delectatione et peccatis internis : S. Alph., lib. 2, n. 12, etc, ; Layman, l. 1, tr. 3 ; Sylvius, hic et præcipue art. 8 ; Stapf, *Theol. mor.* t. 1 ; Muller, *Theol. mor.* t. 1.

Articulus VII

Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori.

Sup., quæst. 15, art. 4, et inf., præs. quæst., art. 8, ad 1; et 2 Sent., dist. 24, quæst. 3, art. 1 et 4; et Ver. quæst. 15, art. 3 et 5; et Mal. quæst. 15, art. 2, ad 9.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est, quæst. 15, art. 1. Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

2. Præterea, *ratio superior intendit rationibus æternis inspiciendis et consulendis*, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., cap. 7, in fin. Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus æternis : non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. Præterea, sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed *consensus in delectationem absque hoc quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris*, ut dicit Augustinus, 12 de Trin., cap. 12, ante med. Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Præterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativæ absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impræmeditato movet manum aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 12 de Trinit., cap. 12, ante med. : *Si in consensione male utendi rebus, quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse;* per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Respondeo dicendum quod consensus importat judicium quoddam de eo in quod consentitur. Sicut enim ratio speculativa judicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica judicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quod in omni judicio ultima sententia pertinet ad supremum judicatorium, sicut videmus in speculativis quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia : quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quæritur : unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum data finali sententia. Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanæ, quæ sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinæ, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 4. Unde cum regula legis divinæ sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis. Cum autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; præambulum autem est ipsa delectatio quæ inducit ad actum. Et ideo **ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quia habet inferius judicium, pertinet judicium præambulum, quod est de delectatione**; quamvis etiam et de delectatione superior ratio judicare possit, quia quidquid judicio subditur inferioris, subditur etiam judicio superioris, sed non convertitur.

Ad primum ergo dicendum quod consentire est actus appetitivæ virtutis non absolute, sed consequens ad actum rationis deliberantis et judicantis, ut supra dictum est, quæst, 15, art. 3. In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id quod est jam ratione judicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi.

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege æterna sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit ; cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cujusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione : quia, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., cap. 12, ante med., *non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa*

Art. 7. — Adverte quod tituli sensus est de actu exteriori malo, tam venialiter quam mortaliter; ita quod intenditur an peccatum consensus in actum, ut distinguitur contrà cogitationem et delectationem interius, sit in ratione superiori ut in subjecto (Cajet.). — In 1. Part, quæst. 79, art. 9, fuit dictum quod ratio superior et ratio inferior non sunt duæ diversæ potentiæ, sed una, quæ in quantum considerat rationes divinas dicitur superior, in quantum considerat humanas dicitur inferior. — Nota quod *consensus* est immediate actus appetitus, sed tamen quatenus consequitur judicium rationis ; ideo consensus attribuitur voluntati, sed etiam rationi Unde cum in *corp.* dicitur quod *consensus importat judicium*, non est quod consensus sit essentialiter judicium, sed quod includat judicium, sicut quod est posterius includit quod est prius. Ex his bene intellige sensum art., qui est : an peccatum, quod est consensus in actum peccati, attribuatur et conveniat voluntati istum consensum elicienti secundum quod dirigitur, vel dirigi debet a ratione superiori (Sylvius).

mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat, aut serviat.

Ad tertium dicendum quod ratio superior, per considerationem legis æternæ, sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem ; sed tamen, antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque hujusmodi delectationem acceptat ; et tunc consensus in delectationem pertinet ad iuferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum quod apprehensio virtutis imaginativæ est subita et sine deliberatione; et ideo potest aliquem actum causare, antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed judicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest unde : si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, merito illi imputabitur.

Articulus VIII

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

2-2, quæst. 154, art. 4, corp., et quæst. 180, art 7 ; et 2 Sent., dist. 24, quæst. 3, art. 4; et Ver. quæst. 15, art. 4 ; et Mal. quæst. 15, art. 2, ad 16 et 17; et Quodl. 12, art. 34.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cujus non est intendere rationibus æternis, vel legi divinæ, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina, ut patet per definitionem Augustini de peccato mortali datam, quæ supra posita est, quæst. 71, art. 6. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Præterea, consentire in aliquid non est malum, nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed *propter quod unumquodque, et illud magis*, vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Præterea, delectationes differunt in bonitate et malitia, secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus in 10 Ethic., cap. 3 et 5. Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia actus exterior, puta fornicationis. Ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori ; et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens (1) nec consensus in delectationem.

4. Præterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quæ etiam invenitur in actu matrimoniali, sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Præterea, peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Præterea, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit in Enchir., cap. 78, in fine. Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam : dicit enim in 12 de Trin., cap. 12, a med., quod *hoc est longe minus peccatum quam si opere statuatur implendum; et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum : Dimitte nobis debita nostra.* Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

— Sed contra est quod Augustinus post pauca subdit : *Totus homo damnabitur, nisi hæc, quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate*

Art. 8. — Tituli sensus est, an delectatio morosa, et quidem simpliciter ea, qua quispiam de re illicita delectatur sine animo perficiendi opus, sit peccatum mortale. — Duplex conclusio : 1. Consensus in delectationem de cogitatione, tanquam de objecto, seu fine, in quo quis delectatus requiescit, non est peccatum mortale, sed quandoque veniale, vel nullum. 2. Consensus in delectationem de re cogitata, quæ sit res secundum se peccati mortalis, est peccatum mortale. — Ex his habes, quare delectatio morosa conjugati de actu matrimonii cogitato, non sit peccatum mortale, per se loquendo.

Definit. — Proposit. damn. ab Innoc. XI, 2 *mart.* 1679 13. Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicujus tristari, et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare, non quidem ex displicentia personæ, sed ob aliquod temporale emolumentum. 15. Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex hæreditate consecutas.

---

(1) Ita communiter. — Nicolaius : *Ergo nec delectatio, et per consequens*, etc.

animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt : — quidam enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum ; — alii vero dixerunt quod est peccatum mortale ; et hæc opinio est communior et verisimilior. Est enim considerandum quod cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 4, a med., et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod objectum, delectatio quælibet potest comparari ad *duo*, scilicet ad *operationem* quam consequitur, et ad *objectum* in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit objectum delectationis, sicut et aliqua alia res, quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis, in quo quis delectatus requiescit ; et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est objectum delectationis, in quantum scilicet vis appetitiva, cujus est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum : puta cum aliquis cogitat et delectatur de hoc ipso quod cogitat, in quantum sua cogitatio ei placet ; quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro objecto aliam operationem quasi rem cogitatam ; et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de *duobus* potest delectari : *uno* modo de ipsa cogitatione, *alio* modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam ; cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, imo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea ; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea prædicare vel disputare ; et ideo per consequens **affectio et delectatio quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum : unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale.** Et secundum hoc prima opinio habet veritatem.

Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio ejus inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem : nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui ejus. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde **talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale,** ut secunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est art. præc. Et tamen ipsa ratio inferior potest averti a rationibus æternis, quia etsi non intendit eis, ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis, intendit tamen eis, ut secundum eas regulata ; et hoc modo ab eis se avertens potest peccare mortaliter : nam et actus inferiorum virium et etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes æternas.

Ad secundum dicendum quod consensus in peccatum, quod est veniale ex genere, est veniale peccatum, et secundum hoc potest concludi quod consensus in delectationem quæ est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale ; sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus ; quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem : unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de delectatione quæ habet cogitationem pro objecto.

Ad quartum dicendum quod delectatio quæ habet actum exteriorem pro objecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiamsi non statuatur implendum propter prohibitionem alicujus superioris ; unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum quod etiam consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia actus homicidii cogitati, est peccatum mortale ; non autem consensus in delectationem quæ procedi ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

ARTICULUS IX

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium.

Inf., art. 10, et locis ibid. inductis.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod in

ART. 9. — Pro meliori captu horum, vide infra, quæst. 88, art. 1 et 2.

superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, id est, secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus in 12 de Trin., cap. 7, in fin., quod *ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis aut consulendis*. Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus æternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Præterea, superior ratio se habet in vita spirituali tanquam principium, sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Præterea, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinæ, videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divinæ legis.

— Sed contra, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est, art. 7 hujus quæst. Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 12 de Trin., cap. 7, in fin., *ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis aut consusulendis*. *Conspiciendis* quidem, secundum quod earum veritatem speculatur; *consulendis* autem, secundum quod per rationes æternas de aliis judicat et ordinat; ad quod pertinet quod deliberando per rationes æternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus æternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est præter eas, sicut actus peccati venialis. Unde **quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur in rationibus æternis : unde non peccat mortaliter, sed venialiter.**

Et per hoc patet responsio *ad primum*.

Ad secundum dicendum quod duplex est infirmitas cordis; — una quæ est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis; — alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus ejus, vel alicujus eorum quæ circumstant cor; et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum, quod est rationes æternæ; sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale sed, veniale.

Ad tertium dicendum quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinæ, sed solum quando peccatum legi divinæ contrariatur.

ARTICULUS X

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam.

2 Sent., dist. 24, quæst. 3, art. 5; et Ver. quæst. 15, art. 5; et Mal. quæst. 7. art. 1, ad 12 et 17, et art. 3, ad 17, et art. 5.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, id est, secundum quod inspicit rationes æternas. Actus enim potentiæ non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum objectum. Sed objectum superioris rationis sunt æternæ rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Præterea, cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione; sed omnis inordinatus motus in his quæ Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam nunquam est peccatum veniale.

3. Præterea, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens gravius peccat : sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo quam si solum consideraret quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quam sit suum objectum. Ergo, si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale; quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale.

— Sed contra, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

RESPONDEO dicendum quod ratio superior aliter fertur in suum objectum, atque aliter in objecta inferiorum virium, quæ per ipsam diriguntur. In objecta enim inferiorum virium non fertur, nisi in quantum de eis consulit rationes æternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo **ratio superior semper mor-**

taliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia.

Sed circa proprium objectum habet *duos* actus, scilicet simplicem *intuitum* et *deliberationem*, secundum quod etiam de proprio objecto consulit rationes æternas. Secundum autem simplicem intuitum, potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale, quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quæ pertinent ad fidem subito rationi sccurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur vel consuli possit ratio æterna, id est, lex Dei : puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, et simul apprehendendo renititur, antequam tempus habeat deliberandi, quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo **circa proprium objectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum consensum;** in his autem quæ pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quæ secundum suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum quod est contra rationes æternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit : sicut enim in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare ; et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum quod una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior: sicut Deum esse potest considerari, vel in quantum est cognoscibile ratione humana, vel in quantum traditur revelatione divina, quæ est consideratio altior. Et ideo, quamvis objectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quamdam altiorem considerationem; et hac ratione quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expositum est, in corp. articuli.

QUÆSTIO LXXV

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causis peccatorum ; — et primo in generali, — secundo in speciali.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum peccatum habeat causam ; 2° utrum habeat causam interiorem ; 3° utrum habeat causam exteriorem 4° utrum peccatum sit causa peccati.

Articulus primus

Utrum peccatum habeat causam.

Inf., art. 1 et 4, corp., et ad 1, quæst. 77, art. 4, corp.; et 2. Sent., dist. 36, art. 1, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est quæst. 71, art. 6. Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom., art. 4, lect. 23. Ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea, causa est ad quam de necessitate s quitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum aut malum. Non autem bonum, quia bonum non facit nisi bonum : *non enim potest arbor bona fructus malos* (1) *facere*, ut dicitur Matth. 7, 18. Similiter autem nec malum potest esse causa peccati, quia malum pœnæ sequitur ad peccatum ; malum autem culpæ est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

— Sed contra, omne quod fit, habet causam : quia, ut dicitur Job 5, 6, *nihil in terra sine causa fit.* Sed peccatum fit : est enim *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei.* Ergo peccatum habet causam.

Respondeo dicendum quod peccatum est quiddam actus inordinatus. Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus ; ex parte autem inordinationis habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicujus potest *duplex* causa assignari : — *primo* quidem, defectus causæ affirmationis, id est, ipsius causæ negatio, est causa negationis secundum seipsam ; ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectus :

(1) Vulgata... *malos fructus facere.*

sicut obscuritatis causa est absentia solis. — *Alio* modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis : sicut ignis, causando calorem ex principali intensione, consequenter causat privationem frigiditatis : quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus quod aliquid natum est et debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est et debet inesse, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur **voluntas carens directione regulæ rationis, et legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens, et præter intentionem** : provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem mali ; quod quidem qualiter habeat causam, dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod si illa definitio causæ universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius ; et tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum supervenient ; alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in 6 Metaph., text. 5. Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria, quia effectus potest impediri.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., voluntas sine adhibitione regulæ rationis vel legis divinæ est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinæ, secundum se non habet rationem mali, nec pœnæ nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicujus alterius boni.

Articulus II

Utrum peccatum habeat causam interiorem.

Inf., art. 3, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicujus rei, semper adest ei. S igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cum posita causa ponatur effectus.

2. Præterea, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Præterea, quidquid est intra hominem, au est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia *peccatum est contra naturam*, ut dicit Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 3 et 4, et lib. 4, cap. 21 ; quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, jam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. de Duab. Anim., cap. 10 et 11, et lib. 1 Retract., cap. 9, et lib. 3 de Lib. Arb., cap. 17, quod *voluntas est causa peccati*.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. præc., per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior, et *mediata*, et *immediata*. Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio ; causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, et etiam appetitus sensitivus. Sicut enim ex judicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur ; quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra patebit, quæst. 77, art. 1. Sic igitur **duplex causa peccati interior potest assignari : — una proxima, ex parte rationis et voluntatis ; — alia vero remota, ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi.**

Sed quia supra dictum est, art. præc., ad 3, quod causa peccati est aliquod bonum apparens

---

Art. 2. — In universum sunt ergo quatuor causæ interiores peccati ; quas tamen non oportet semper omnes ad quodlibet peccatum concurrere, sed interdum omnes concurrunt, interdum non omnes ; hoc autem ordine concurrunt, quando omnes interveniunt : 1. *Sensus* proponit objectum delectabile appetitui. 2. *Appetitus*, dum in illud inclinatur, quodammodo tradit seu illicit rationem ut ipsa probet id cui ipse afficitur. 3. Tum *ratio*, cessans a consideratione regulæ debitæ, illud approbat ac voluntati præsentat. 4. *Voluntas* vero, consentiendo, perficit seu complet rationem peccati (Sylvius).

motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulæ rationis vel legis divinæ, ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum ; ipsa autem absentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata est hujusmodi regulam considerare ; sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipse voluntatis actus, præmissis suppositis, jam est quoddam peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest; id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivæ vel apprehensivæ virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus præcedentes et sensitivæ partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensus, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulæ debitæ; et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad secundum dicendum quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis ; sed quidam præcedunt, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad tertium dicendum quod illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale ; motus etiam sensitivæ partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

Articulus III

Utrum peccatum habeat causam exteriorem.

Inf., quæst. 80, art. 1 et 3 ; et 1 P., quæst. 115, art. 4, corp. ; et 2-2, quæst. 73, art. 3, corp., et ad 2, et quæst. 115, art. 2, ad 1 et 2 ; et Mal. quæst. 3, art. 3, per tot., et art. 4, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quæ sunt in nobis; et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Præterea, sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa : ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicujus principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Præterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt et majora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

— Sed contra est quod dicitur Num. 31, 16 : *Nonne istæ sunt quæ deceperunt filios Israel, et prævaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est art. præc., causa interior peccati est et voluntas ut perficiens actum peccati, et ratio quantum ad carentiam debitæ regulæ, et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum *tripliciter* posset esse causa peccati, *vel* quia moveret immediate ipsam voluntatem, *vel* quia moveret rationem, *vel* quia moveret appetitum sensitivum. Voluntatem autem, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 6, et quæst. 10, art. 4, interius movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur, quæst. 79, art. 1. Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel in quantum movet rationem, sicut homo vel dæmon persuadens peccatum ; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem ; neque etiam res exterius propositæ ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum ; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde **aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens. — Sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.**

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare et non peccare.

Ad secundum dicendum quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior : non enim id quod est exterius, est causa peccati nisi mediante causa interiori, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod, multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati, quia plures ex illis cau-

---

Art. 8. — Nota triplicem causam exteriorem, scilicet diabolum, hominem et exteriora sensibilia, quorum tamen nihil potest sufficienter inducere ad peccandum. — In *sed contra*, textus Numer. loquitur de mulieribus Madianitis quas Israelitæ, post occisionem virorum, servaverant. — Sap. 14, 11 ; 1 Petr. 5, 8.

sis et pluries inclinant ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium et in nobis.

Articulus IV

Utrum peccatum sit causa peccati.

Inf., quæst. 84; et 2 Sent., dist. 36, art. 1, et dist. 42, quæst. 2, art. 1, 2, 3 et 5, corp.; et Mal. quæst. 8, art. 1, corp.; et Rom. 1, lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum; et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia *malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom., part. 4, lect. 22. Causa autem materialis et formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materia et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

2. Præterea, *agere sibi simile est rei perfectæ*, ut dicitur in 4 Meteor. (forte ex cap. 2, express. lib. 2 de Anima, text. 54). Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea, si hujus peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum; et sic proceditur in infinitum, quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

— Sed contra est quod, Gregorius dicit super Ezech., hom. 11, post. med.: *Peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum est, et causa peccati.*

Respondeo dicendum quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo **unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. — Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. —** Primo quidem, secundum modum causæ *efficientis* vel moventis, et per se et per accidens. *Per accidens* quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens: cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel charitatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. *Per se* autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit: ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus. — Secundum vero genus causæ *materialis*, unum peccatum est causa alterius, in quantum præparat ei materiam: sicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. — Secundum vero genus causæ *finalis*, unum peccatum est causa alterius, in quantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum: sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. — Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 4 et 6, ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit *formalis* causa alterius: in actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum, in quantum est inordinatum, habet rationem mali; sed in quantum est actus quidam, habet aliquod bonum saltem apparens pro fine; et ita ex parte actus potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non *ex qua*, sed *circa quam*. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis; sed ex parte actus potest habere perfectionem naturæ; et secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad tertium dicendum quod non omnis causa peccati est peccatum; unde non oportet quod procedatur in infinitum: sed potest perveniri ad aliquod peccatum, cujus causa non est aliud peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

DE CAUSIS PECCATI IN SPECIALI. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali; — et primo: de causis interioribus peccati; — secundo: de exterioribus; — tertio, de peccatis quæ sunt causa aliorum peccatorum.

Prima autem consideratio secundum præmissa erit tripartita: — nam primo agetur de ignorantia,

---

Quæst. 76. — Post quæst. de causis peccatorum in generali, nunc in præsenti et sequentib. quæst. aggrediuntur causæ speciales. Tres sunt interiores, nempe: *ignorantia*, ex parte intellectus (quæst. 76); *concupiscentia*, ex parte appetitus (quæst. 77), et *malitia*, ex parte voluntatis (quæst. 78). Tres etiam excogitari possunt exteriores: 1 *Deus* cum voluntate concurrens (quæst. 79); *diabolus* (quæst. 80); *primus parens*, originale peccatum traducens (quæst. 81).

quæ est causa peccati ex parte rationis; — secundo, de infirmitate, seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi; — tertio, de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum ignorantia sit causa peccati; 2° utrum ignorantia sit peccatum; 3° utrum totaliter a peccato excuset; 4° utrum diminuat peccatum.

Articulus primus

Utrum ignorantia possit esse causa peccati.

Inf. art., 3, corp.; et 2 Sent., dist. 42, art. 1, corp., et ad 3; et Mal. quæst. 3, art. 3, per tot., et quæst. 7, art. 1, corp., fin., et ad 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati, quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cum sit privatio quædam scientiæ. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Præterea, causæ peccati sunt accipiendæ ex parte conversionis, ut ex supra dictis patet, quæst. 75, art, 1. Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Præterea, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est, quæst. 74, art. 1 et 2. Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum, quia bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Nat. et Grat., cap. 67, ante med., quod *quidam per ignorantiam peccant.*

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in 8 Physic., text. 27, causa movens est *duplex* :- una *per se*, et alia *per accidens*. — **Per se** quidem est, quæ propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia. — **Per accidens** autem, sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis. **Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati** : est enim privatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, in quantum dirigit actus humanos.

Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem et particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cujus conclusio est judicium, seu electio, vel operatio; actiones autem in singularibus sunt : unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari : sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quædam regula rationis, et singularis circumstantiæ. Unde patet quod **non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati.** Unde, si voluntas alicujus esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum; et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed *peccat ignorans*, secundum Philosophum in 3 Ethic., cap. 1, a med., et 2.

Ad primum ergo dicendum quod non ens non potest esse alicujus causa per se; potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad secundum dicendum quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis, ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

Ad tertium dicendum quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas; sed si aliquod est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle; et hoc modo ignorantia est causa peccati : sicut cum aliquis scit hunc quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

Art. 1. — *Ignorantia* dicit carentiam illius scientiæ quam quis aptus natus est habere. — Dividitur *ex parte subjecti*, in vincibilem et invincibilem (inf., art. 3); *ex oppositione ad scientiam* tam vincibilis quam invincibilis ignorantia, dividitur in habitualem et actualem, et in speculativam et practicam; *ex parte objecti*, seu rerum ignoratarum, dividitur in ignorantiam juris et in ignorantiam facti; *ratione actus*, dividitur in antecedentem, consequentem et concomitantem.

S. Script. — Levit. 4, 2-27 et 5; Num. 15, 22-26; Ps. 24, 7; Eccli. 23, 2; Os. 4, 6; Act. 3, 17; Ephes. 4, 18; Hebr., 9, 7; Judas, 10.

Cfr. pro hac quæst.: S. Thom., 2 *Sent.*, dist. 22, quæst. 2, art. 2, et *de Malo* quæst. 3; S. Bonav., *in* 2 *Sent.*, dist. 22, art. 2; S. Lig.. *Tract. de act. hum.*, l. 1, et l. 2; Sylvius, in fine huj. quæst, et Valentia disp. 6, quæst., 6, specialiter et discrte tractaverunt de ignorantia invincibili; Mayr, *Theol. scholast.*; Palasthy, *Theologia morum*, part. 1 (Ratisb. 1861); Laymann, *Theol. moral.*, lib. 1; Walsh, *de Act. human.* (Dublin, 1880); Suarez, in hanc quæst.; Billuart, dissert. 5, in tract. de peccatis, qui, art. 6, tractat specialiter de inadvertentia.

ARTICULUS II

Utrum ignorantia sit peccatum.

Inf., quæst. 84, art. 4, ad 5, et quæst. 105, art. 2, ad 9; et 2-2, quæst. 53, art. 2, ad 2; et 2 Sent., dist. 42, art. 2, quæst. 1, ad 3; et Mal. quæst. 3. art. 7, corp., et ad 1, 7 et 11; et Quodl. 1, art. 19, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut supra habitum est, quæst. 71, art. 5. Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Præterea, peccatum directius opponitur gratiæ quam scientiæ. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis pœna quædam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ est privatio scientiæ, non est peccatum.

3. Præterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi in quantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum, in quantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur, nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per pœnitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per pœnitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale

5. Præterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quamdiu remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret, quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

— Sed contra, nihil meretur pœnam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur pœnam, secundum illud 1 ad Corinth. 14, 38 : *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiæ negationem : unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in Angelis nescientiam ponit, 7 Cœl. Hierarch., a med. cap. 5; ignorantia vero importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire. Horum autem quædam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, et universalia juris præcepta; singuli autem ea quæ ad eorum statum vel officium spectant. Quædam vero sunt quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriæ, et contingentia particularia, nisi in casu. Manifestum est autem quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur est peccatum ; non autem imputatur homini ad negligentiam si nesciat ea quæ scire non potest. Unde horum ignorantia *invincibilis* dicitur, quia studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod **nulla ignorantia invincibilis est peccatum. — Ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire tenetur ; non autem, si sit eorum quæ quis scire non tenetur.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 71, art. 6, ad 1, in hoc quod dicitur *dictum*, vel *factum*, vel *concupitum*, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundum quod omissio habet rationem peccati ; et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta definitione peccati, in quantum prætermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad secundum dicendum quod privatio gratiæ, etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiæ præparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia; et tamen quantum ad hoc est dissimile, quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus; gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum quod, sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus a voluntate ; ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, in quantum est aliqualiter voluntaria : et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

ART. 2. — Nota bene differentiam inter nescientiam et ignorantiam. — Habetur igitur in specie quadruplex ignorantia. 1. Ignorantia vincibilis eorum quæ scire tenemur. 2. Ignorantia vincibilis eorum quæ scire non tenemur. 3. Ignorantia invincibilis eorum quæ scire tenemur. 4. Ignorantia invincibilis eorum quæ scire non tenemur.

Definit. — Proposit. prohib. ab Alexand. VIII, 7 dec., 1690 : 2. Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ operantem ex ipsa non excusat a peccato formali. — *Propos Mich Baii a S. Pio V damn.* 68. Infidelitas pure negativa, in his, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est. — *Capitula Abælardi ab Innoc. II damnata :* 10. Quod non peccaverunt qui Christum ignorantes crucifixerunt, et quod non culpæ adscribendum est quidquid fit per ignorantiam (*quia est enim aliqua ignorantia vincibilis*).

Ad quartum dicendum quod, licet transeunte reatu per pœnitentiam, remaneat ignorantia, secundum quod est privatio scientiæ, non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum quod, sicut in aliis peccatis omissionis, solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiæ. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

Articulus III

Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato.

Sup., quæst. 74, art. 1, ad 2, et art. 5, corp., et ad 1 ; et 2 Sent., dist. 22, quæst. 2, art. 2, et 4, dist. 9, art. 3, quæst. 2 ; et Mal. quæst. 3, art. 8 ; et Quodl. 9, art. 15, corp. ; et Ps. 14, col. 4 ; et Rom. 1, lect. 7, princ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia ex toto excuset a peccato, quia, ut Augustinus dicit, lib 1 Retract., cap. 9, a med., *omne peccatum voluntarium est.* Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra habitum est, quæst. 6, art. 8. Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Præterea, id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum debet judicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus.

3. Præterea, homo est subjectum virtutis et peccati, in quantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 3 de Libero Arb., cap. 18, a princ., quod *quædam per ignorantiam facta recte improbantur.* Sed solum illa recte improbantur quæ sunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat a peccato.

Respondeo dicendum quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Jam autem dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst., quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat; et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia, quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia hujus scientiæ non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1 ; et **talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati** (ut dictum est hic et art. 1 hujus quæst.), **quia non causat involuntarium, non excusat a peccato.** Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati.

Sed ignorantia quæ est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato, eo quod voluntarium est de ratione peccati. — **Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus :** *uno* modo, ex parte rei ipsius ignoratæ. In tantum enim ignorantia excusat a peccato, in quantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non ; et tamen adhuc remanet in ejus scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati, puta si aliquis percutiens aliquem scit quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati, non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati ; vel forte nescit quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret, quod non pertinet ad rationem peccati. Unde, licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. — *Alio* modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiæ, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet : vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato. — **Si vero sit talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato.**

Ad primum ergo dicendum quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est, quæst. 6, art. 8. Unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

Ad secundum dicendum quod in quantum remanet in ignorante de voluntario, in tantum remanet de intentione peccati ; et secundum hoc non erit par accidens peccatum

Ad tertium dicendum quod, si esset talis ignorantia quæ totaliter usum rationis excluderet,

omnino a peccato excusaret, sicut patet in furiosis et amentibus; non autem semper ignorantia causans peccatum est talis; et ideo non semper totaliter excusat a peccato.

Articulus IV

Utrum ignorantia diminuat peccatum.

Sup., art. 3 et locis ibidem annotatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis omni peccato: dicit enim Philosophus in 3 Ethic., cap. 1, a med., quod *omnis malus est ignorans*. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Præterea, peccatum additum peccato facit majus peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea non est ejusdem aggravare et diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum, quoniam super illud Apostoli Rom. 2, 4: *Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* dicit Ambr. (implic., et Gloss. ord.): *Gravissime peccas, si ignoras.* Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis. Sed hujusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget: dicit enim Philosophus in 3 Ethic., cap. 5, ante med., quod *ebrius meretur duplices multationes*. Ergo ignorantia non minuit peccatum.

— Sed contra, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est hujusmodi, ut patet 1 ad Tim. 1, 13: *Misericordiam* (1) *consecutus sum, quia ignorans feci.* Ergo ignorantia diminuit vel alleviat peccatum.

Respondeo dicendum quod, quia omne peccatum est voluntarium, in tantum ignorantia potest diminuere peccatum, in quantum diminuit voluntarium; si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod **ignorantia quæ totaliter a peccato excusat** (quia totaliter voluntarium tollit, **peccatum non minuit, sed omnino aufert. Ignorantia vero quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget.**

Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere quæ est causa peccati; et tamen totaliter a peccato non excusat. Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe et per se est voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid ut liberius peccet; et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum: ex intentione enim voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis vult subire ignorantiæ damnum propter libertatem peccandi. — Quandoque vero ignorantia quæ est causa peccati non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens, puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari, et discretione carere; et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens: unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia secundum quam *omnis malus est ignorans*, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem ad peccatum.

Ad secundum dicendum quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum, quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura; et potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantam unum solum haberet: sicut homicidium gravius peccatum est, si sit a sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio homine, quamvis hæc sint duo peccata; quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati quam sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata; vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat; vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad quartum dicendum quod ebrius meretur quidem *duplices multationes* propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur; tamen ebrietas ratione ignorantiæ adjunctæ diminuit sequens peccatum; et forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est in sol. 2. — Vel potest dici quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cujusdem Pittaci legislatoris, qui statuit ebrios, si percusserint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem; quia plures injuriantur ebrii quam sobrii, ut patet per Philosophum, in 2 Polit., sub fin.

Art. 4. — *Ad* 4. Pittacus fuit unus ex septem Græciæ sapientibus; Mitilenæ potestatem exercuit, Solonis tempore.

(1) Vulgata: *Misericordiam Dei consecutus sum...*

QUÆSTIO LXXVII

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animæ sit causa peccati; et circa hoc quæruntur octo : 1° utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem ; 2° utrum possit superare rationem contra ejus scientiam ; 3° utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate; 4° utrum hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati ; 5° de illis tribus causis quæ ponuntur 1 Joan. 2, 16 : *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitæ ;* 6° utrum passio quæ est causa peccati, diminuat ipsum ; 7° utrum totaliter excuset ; 8° utrum peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi.

Sup., quæst. 9, art. 1, et quæst. 10, art. 3 ; et 2-2, quæst. 156, art. 1, corp. ; et 3 P., quæst. 46, art. 7, ad 1 ; et Ver. quæst. 5, art. 10, quæst. 23, art. 9, ad 3 et 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, in quantum est movens et mota, sicut Philosophus dicit in 3 de Anima, text. 54, universaliter de vi appetitiva. Cum ergo objectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea, superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur a corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationalis, comparatur ad appetitum sensitivum, sicut motor superior ad inferiorem : dicit enim Philosophus, in 3 de Anima, text. 57, quod *appetitus rationalis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus cœlestibus sphæra movet sphæram.* Ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

3. Præterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est potentia quædam immaterialis ; non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in 3 de Anima, text. 42 ; appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

— Sed contra est quod dicitur Danielis 13, 56 : *Concupiscentia subvertit cor tuum.*

RESPONDEO dicendum quod **passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest ; et hoc dupliciter.** — *Uno* quidem modo secundum quamdam abstractionem : cum enim omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur, tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi ; tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. — *Alio modo* ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim judicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et judicium virtutis æstimativæ, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et judicium æstimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur judicium gustus : unde videmus quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur ; unde per consequens judicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi judicium rationis.

Ad primum ergo dicendum quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa judicium de objecto voluntatis, sicut dictum est in corp. art., quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum quod superius non movetur ab inferiori directe ; sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est *ad tertium.*

ARTICULUS II

Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam.

Mal. quæst. 3, art. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

ART. 1. — Pro quæst. præsenti, vide quæ jam sunt dicta et notata supra, quæst. 6, 9, 10, 17, 24.

ART. 2. — Sensus tituli est : Fierine possit, ut quod quispiam novit esse illicitum, passione victus agat, stante illa notitia (Sylv.).

ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum quæ in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quæ est debilis (1) et cito transiens.

2. Præterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam; cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum, et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem est in scientia rationis quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Præterea, si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium judicet in particulari, contra, universalis et particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut: *Omnis homo, et non omnis homo*. Sed duæ opiniones quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, ut dicitur in 2 Periherm., cap. ult. Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, judicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

4. Præterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri: sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam, ut patet per id quod dicitur in 1 Posteriorum, text. 2. Sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc actum esse fornicarium (2). Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

5. Præterea, *ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ*, secundum Philosophum, in princ. lib. 1 Periherm. Sed homo in passione existens frequenter confitetur id quod eligit esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem; quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et æstimet oppositum in particulari.

— Sed contra est quod dicit Apostolus Roman. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati.* Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia; de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quædam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

RESPONDEO dicendum quod opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 2, in princ., quod scientia nunquam possit superari a passione: unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat: quia, cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat; et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis. Unde dicitur Prov. 14, 22: *Errant qui operantur malum.*

Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent, et hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. 12, 47: *Servus qui cognovit valuntatem domini sui, et non fecit, plagis vapulabit multis* (1); et Jacobi 4, 17, dicitur: *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi*, non simpliciter verum dixit; sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit in 7 Ethic., cap. 3. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis et operis, ut supra dictum est, quæst. 76, art. 1. Contingit ergo quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum; et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret; et tunc non videtur difficile quod præter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis: puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare; quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem; et **hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, in quantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter**: — *Primo* quidem, per quamdam distractionem, sicut supra expositum est, art. præc. — *Secundo*, per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium hujus quod scientia universalis habet. — *Tertio*, per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodam-

(1) Nicolaius, *mobitis*.

(2) Ita codd. et exempla omnia. — Theologi supplendum censent: *Hunc actum non esse faciendum.*

(1) Vulgata. *Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non præparavit, et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis.*

modo ligatur, ne libere in actum exeat : sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligat usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis : multi enim propter abundantiam amoris et iræ sunt in insaniam conversi. Et **per hunc modum passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.**

Ad primum ergo dicendum quod scientia universalis, quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quod operationes sunt circa singularia : unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione ; et tamen hoc particulare judicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum quod non potest contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso ; sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo : actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire ; sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 3, quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares et duas universales : quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem, ne assumat et concludat sub prima : unde ea durante assumit et concludit sub secunda.

Ad quintum dicendum quod, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest, ebrietate prohibente ; ita in passione existens, etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 3, a med.

ARTICULUS III

Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate.

Inf., quæst. 85, art. 3, ad 4; et 2 Sent., dist. 22, quæst. 2, art. 2, ad 5 ; et in Exp. lit., fin., et 4, dist. 19, quæst. 1 art. 3, quæst. 2, ad 2; et Mal. quæst. 3, art. 8, ad 5, et art. 9, 10, 11 et 12, corp.; et Psalm. 9, corp., 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Præterea, infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro ; unde dicitur in Psalm. 77, 39 : *Recordatus est quia caro sunt.* Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animæ passione.

3. Præterea, ad ea non videtur homo esse infirmus quæ ejus voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quæ passio inclinat, hominis voluntati subditur, secundum illud Genes. 4, 7 : *Subter te erit appetitus tuus* (1), *et tu dominaberis illius.* Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

— Sed contra est quod Tullius, in 4 lib. de Tuscul. QQ., ante med. et deinc., passiones animæ *ægritudines* vocat. Ægritudines autem alio nomine *infirmitates* dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

RESPONDEO dicendum quod causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur, vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et mem-

---

ART. 3. — Infirmitatis nomen ad animam translatum, interdum sumitur pro peccato, v. g., Rom. 5 : « Cum adhuc infirmi essemus... cum adhuc peccatores essemus ». Alias sumitur pro imbecillitate seu ægritudine animæ, qua quis ad bene faciendum non est firmus, ut passioni vel tentationi possit resistere, sed facile succumbit ; v. g., Psalm. 6 : « Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum » ; et de infirmitate in hoc sensu, in præsenti est quæstio. Anima ergo tunc est infirma, quando inordinatis passionibus appetitus sensitivi impeditur, ne operationes suas juxta dictamen rectæ rationis exerceat. Tale fuit Petri peccatum ; talia sunt multa alia ex metu, ira, concupiscentia, etc., commissa (Sylvius).

(1) Vulgata : *Sub te erit appetitus ejus, et tu...*

bra hominis non subdantur virtuti regitivæ et motivæ corporis : unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus, quando non potest clare videre, ut dicit Philosophus in 10 de Historiis animalium, cap. 1, circa princ. Unde et infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ, ita et partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis: ratio enim est vis regitiva partium animæ. Sic ergo, **quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate.** Unde et Philosophus, in 7 Ethic., cap. 8, circa princ., comparat incontinentem epileptico (1), cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto est major infirmitas, ita quanto fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tanto est major infirmitas animæ.

Ad secundum dicendum quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem : potest enim qui est corpore infirmus promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum ; impeditur autem per passionem, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, in quantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad tertium dicendum quod in potestate quidem voluntatis est assentiri vel non assentiri his in quæ passio inclinat, et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto in corp. art. et art. 1 hujus quæst.

Articulus IV

Utrum amor sui sit principium omnis peccati.

Inf., art. 5, corp., et quæst. 84, art. 2, ad 3 ; et 2-2, quæst. 25, art. 7, ad 1, et quæst. 153, art. 5, ad 3 ; et 2 Sent., dist. 42, quæst. 1, art. 1, corp.; et Mal. quæst. 8, art. 1, ad 19.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum : unde præcipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum. Lev. 19. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Præterea, Apostolus dicit, Rom. 7, 8 : *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam ;* ubi Glossa ord., ex lib. de Spiritu et Litt., cap. 4, dicit quod *bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet;* quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est, quæst. 3, art. 2, et quæst. 23, art. 4. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Præterea, Augustinus super illud Psalm. 79, *Incensa igni, et suffossa*, dicit quod *omne peccatum est ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante.* Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Præterea, sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

— Sed contra es quod Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 28, in princ., et in Psal. 64, a princ., quod *amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.* Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 75, art. 1, propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat se ipsum : hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod **inordinatus amor sui est causa omnis peccati.**

Ad primum ergo dicendum quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit ; sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati, secundum August., loc. cit. in arg. *Sed cont.*

Ad secundum dicendum quod concupiscentia qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut jam dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quod dicitur ejus esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, respicit pro causa

(1) Al., *paralytico.*

timorem, qui pertinet ad fugam mali: omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinata fuga alicujus mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui: propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum quod amicus est quasi aliter ipse, ex Ethic. 9, c. 4; et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

Articulus V

Utrum convenienter ponantur causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ.

Inf., quæst. 108, art. 3, ad 4; et 2 Sent., dist. 52, quæst. 2, art. 1; et Mal. quæst. 8, art. 1, ad 23.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, et *superbia vitæ*, quia, secundum Apostolum, 1 ad Timoth., ult., 10, *radix omnium malorum est cupiditas*. Sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea, concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud. Dan. 13, 56: *Species decepit te*. Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Præterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum est, quæst. 30, art. 2. Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni *concupiscentia auditus* et aliorum sensuum.

4. Præterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est art. præc., ad 3. Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

— Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 2, 16: *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ* (1). In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum: unde et ibidem dicitur quod *totus mundus in maligno positus est*. Ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. præc., inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni: unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. Bonum autem dupliciter est objectum sensibilis appetitus, in quo sunt animæ passiones, quæ sunt causa peccati: uno modo absolute, secundum quod est objectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est objectum irascibilis, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 1. Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est, quæst. 30, art. 3. — Una quidem naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur, sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis; et horum inordinatus appetitus dicitur *concupiscentia carnis*. — Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quæ per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicujus hujusmodi acceptionis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia hujusmodi; et hæc quidem animalis concupiscentia vocatur *concupiscentia oculorum:* sive intelligatur concupiscentia oculorum, id est, ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit in 10 Conf., cap. 35, parum a princ.; sive referatur ad concupiscentiam rerum quæ exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur.

Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad *superbiam vitæ:* nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferius dicetur, quæst. 84, art. 2, et 2-2, quæst. 162, art. 1.

Et sic patet quod **ad ista tria reduci possunt omnes passiones quæ sunt causa peccati: nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis; ad tertium autem omnes passiones irascibilis**: quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis conformantur concupiscentiæ animali.

Ad primum ergo dicendum quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cujuslibet boni, sic etiam *superbia vitæ* continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod *avaritia* nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicetur, quæst. 84, art. 1.

Ad secundum dicendum quod *concupiscentia oculorum* non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quæ videri oculis possunt, sed solum earum in quibus non quæritur delectatio carnis quæ est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, id est, cujuscumque apprehensivæ virtutis.

Ad tertium dicendum quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus et ad plura se extendens, ut dicitur in 1 Metaph., in princ.; et ideo nomen ejus transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut

(1) Vulgata:... *Concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.*

August. dicit in libro de Verbis Domini, serm. 133, a med.

Ad quartum dicendum quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 2, et quæst. 39, art. 2; et ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum tanquam causæ earum quæ faciunt inordinate fugam mali.

Articulus VI

Utrum peccatum allevietur propter passionem.

Sup., quæst. 23, art. 3, ad 3, et quæst. 47, art. 2, corp.; et Ver. quæst. 26, art. 7; et Mal. quæst. 3, art. 11.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum: si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est art. præc. Ergo quanto est intensior passio, tanto majus est peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Præterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum: tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex majori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviet.

3. Præterea, quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

— Sed contra, passio ipsa concupiscentiæ vocatur *tentatio carnis*. Sed quanto aliquis majori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum, lib. 14 de Civ. Dei, cap. 12, in fin.

RESPONDEO dicendum quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter. *Antecedenter* quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem, ut supra dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst., et quæst. 10, art. 3. *Consequenter* autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. — **Si igitur accipitur passio secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum.** Actus enim in tantum est peccatum, in quantum est voluntarius, et in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde, quanto ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens; et secundum hoc passio minuit peccatum, in quantum minuit voluntarium. — **Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis ejus,** in quantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis majori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

Ad primum ergo dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis, quæ quidem ex conversione sequitur per accidens, id est, præter intentionem peccantis. Causæ autem per accidens augmentatæ non augmentant effectus, sed solum causæ per se.

Ad secundum dicendum quod bona passio consequens judicium rationis augmentat meritum; si autem præcedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex judicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus.

Ad tertium dicendum quod, etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

Articulus VII

Utrum passio totaliter excuset a peccato.

Inf., art. 8, ad 3; et Mal. quæst. 3, art. 10, corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato. Sed *concupiscentia carnis*, quæ est quædam passio, causat involuntarium, secundum illud Gal. 5, 17: *Caro concupiscit adversus spiritum...., ut non quæcumque vultis, illa faciatis.* Ergo passio totaliter excusat a peccato.

2. Præterea, passio causat ignorantiam quamdam in particulari, ut dictum est art. 2 huj. quæst., et quæst., 76, art. 3. Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra habitum est, quæst. 6, art. 8. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

3. Præterea, infirmitas animæ gravior est quam infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis.

ART. 7. — Cum audis quod infirmitas corporis voluntaria non excusat a peccatis sequentibus, intellige durante illius infirmitatis affectu. Post pœnitentiam enim, etiam si corporis infirmitas perseveret, excusatur a peccatis sequentibus.

Ergo multo magis passio, quæ est infirmitas animæ.

— Sed contra est quod Apostolus, Rom. 7, vocat *passiones peccatorum*, non nisi quia peccata causant; quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

RESPONDEO dicendum quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde, si sit talis passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat, alioquin non totaliter. Circa quod *duo* consideranda videntur : — *primo* quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel *secundum se*, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur ; vel *secundum suam causam*, quando voluntas fertur in causam, et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur : ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. — *Secundo* considerandum est quod aliquid dicitur voluntarium *directe* vel *indirecte ;* directe quidem, id in quod voluntas fertur ; indirecte autem, illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet.

Secundum hoc igitur distinguendum est : quia **passio quandoque quidem est tanta quod totaliter aufert usum rationis**, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt ; **et tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum**, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est hic sup. — **Si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis**, puta cum aliquis ex ægritudine vel aliqua hujusmodi causa incidit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis, **actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. — Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter intercipiat usum rationis ;** et tunc ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum : quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 9. Unde **talis passio non totaliter excusat a peccato.**

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur : *Ut non quæcumque vultis, illa faciatis*, non est referendum ad ea quæ fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum : vellet enim homo nunquam concupiscere malum ; sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. 7, 19 : *Quod odi malum, illud facio* (1). — Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem, ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum quod ignorantia particularis quæ totaliter excusat, est ignorantia circumstantiæ ; quam quidem quis scire non potest debita diligentia adhibita ; sed passio causat ignorantiam juris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiæ ad particularem actum ; quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod infirmitas corporis est involuntaria ; esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est in corp. art., quæ est quædam corporalis infirmitas.

(1) Vulgata : *Quod nolo malum, hoc ago.*

ARTICULUS VIII

Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale.

Mal. quæst. 3, art. 10 ; et 3 Ethic., lect. 17.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cum habeat in se causam veniæ. Cum igitur peccatum quod est ex passione sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

2. Præterea, causa est potior effectu. Sed passio non potest esse peccatum mortale : non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra habitum est, quæst. 74, art. 4. Ergo peccatum quod est ex passione non potest esse mortale.

3. Præterea, passio adducit a ratione, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 hujus quæst. Sed rationis est converti ad Deum, vel averti a Deo ; in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione non potest esse mortale.

— Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 7, 5, quod *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti* (1). Hoc autem est proprium mortalis peccati quod fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

RESPONDEO dicendum quod peccatum mortale, ut supra dictum est, quæst. 72, art. 5, consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus ; quæ quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cujus etiam est ordinare in finem. **Hoc igitur solummodo potest contingere quod inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere** ; quod

(1) Vulgata : *Cum essemus in carne, passiones peccatorum quæ per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti.*

contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito : unde ratio deliberans potest hic occurrere : potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est art. præc. : unde, si non occurrat, est peccatum mortale ; sicut videmus quod multa homicidia et multa adulteria per passionem committuntur.

Ad primum ergo dicendum quod veniale dicitur tripliciter : — Uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum, et sic peccatum ex infirmitate vel ignorantia dicitur veniale. — Alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, id est, veniam consequitur. — Tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum, et hoc solum veniale opponitur mortali. Objectio autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quæ per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est art. 6 hujus quæst., ad 1 : unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur : unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

QUÆSTIO LXXVIII

DE CAUSA PECCATI QUÆ EST MALITIA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causa peccati quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia : et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum aliquis possit ex certa malitia seu industria peccare ; 2° utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia ; 3° utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu ; 4° utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum aliquis peccet ex certa malitia.

2-2, quæst. 161, art. 2, corp. ; et 3 P., quæst. 88, art. 4, corp. ; et 2 Sent., dist. 7, quæst. 1, art 2, corp. ; et Mal. quæst. 2, art. 8, ad 4. et quæst. 3, art. 2, per tot., et art. 4, corp., et ad 7 et 8 ; et ad Rom. 2, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriæ, seu certæ malitiæ. Sed *omnis malus est ignorans*, secundum Philosophum, lib. 3 Ethic., cap. 1, a med. ; et Prov. 14, 22, dicitur : *Errant qui operantur malum.* Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Præterea, Dionysius dicit, 4 cap. de Divin. Nomin., part. 4, lect. 14 et 22, quod *nullus intendens ad malum operatur.* Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando : quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Præterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum, quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed contra est quod dicitur Job 34, 27 : *Quasi de industria recesserunt a Deo* (1), *et vias ejus intelligere noluerunt.* Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria seu ex certa malitia.

RESPONDEO dicendum quod homo, sicut et quælibet alia res, naturaliter habet appetitum boni ; unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis : sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat ; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato : sicut cum homo vult pati abcissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam quam magis amat. Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinæ, vel charitatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut

ART. 1. — Peccare ex malitia, non est idem quod eligere malum sub ratione mali, cum nullus sic possit eligere (sup., quæst. 8, art 1). Præterea, licet verum sit eum qui ex malitia peccat non peccare ex ignorantia, ipse tamen semper laborat aliqua ignorantia, ea scilicet, quæ dicitur ignorantia electionis, ut hic ad 1 tradit S. Doct. Nota etiam ex art. hæc esse eadem : peccare ex industria vel electione, aut ex certa scientia, aut ex malitia. Peccatum ex malitia, prout hic intelligitur, non est idem quod peccatum in Spiritum sanctum, ut dicitur 2-2, quæst. 14, art. 4 (Sylvius). — Cfr. Suarez, tract. 5 de vitiis et peccatis, disp. 4. — Scotus docuit contra S. Doct. peccare ex malitia, esse peccare amando malum sub ratione mali.

(1) Vulgata :. . *recesserunt ab eo, et omnes vias ejus...*

potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicujus boni; et secundum hoc **aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. — Unde dicitur ex certa malitia vel industria peccare, quasi scienter malum eligens.**

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur et tunc dicitur ex ignorantia peccare; quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur; quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est in corp. art.; et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni: sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privari.

Ad tertium dicendum quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus a Philosopho, lib. 5 Ethic., cap. 1, a princ., nominatur *malitia*, sicut habitus bonus nominatur *virtus*; et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive ipsa mali electio *malitia* nominetur (et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, in quantum ex mali electione peccat), sive etiam malitia dicatur aliqua præcedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia; et tunc idem non est causa sui ipsius; sed actus interior est causa actus exterioris, et unum peccatum est causa alterius; non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supra dictis patet, quæst. 75, art. 4, ad 3.

Articulus II

Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Inf., art. 3; et Rom. 1, lect. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Præterea, *actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed actus præcedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

3. Præterea, in his quæ aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud Proverb. 2, 14: *Qui lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis;* et hoc ideo quia unicuique est delectabile, cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent: *pœnitudine* enim *replentur pravi*, id est, habentes habitum vitiosum, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 4, sub fin. Ergo peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

— Sed contra, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2, de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

Respondeo dicendum quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subjacet voluntati habentis. Unde et habitus definitur esse *quo quis utitur cum voluerit*, ut sup., quæst. 50, art. 1. Et ideo, sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet: quia unicuique habenti habitum est per se diligibile (1) id quod est ei conveniens secundum proprium habitum; quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spiri-

Art. 2. — Adverte, ait Cajetanus, quod quia peccatum ex certa malitia et ex passione, non specie, sed gradu perfectionis et imperfectionis differunt, provenit quod in eadem specie, qui prius tale peccatum ex passione commisit, postmodum habituatus, ex certa malitia idem peccatum committit.

(1) Ita Mss. et editi passim. — Theologi, *eligibile*.

tuale : ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod **quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.**

Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel charitas : unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid; et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

Ad secundum dicendum quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur; differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto ; et talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

Ad tertium dicendum quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quamdiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere quod non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit. Et sic plerumque tales pœnitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat, sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

ARTICULUS III

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Sup., art. 2 ; et Rom. 1, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus in 5 Ethic., cap. 9, a med., quod *non est cujuslibet injusta facere, qualiter injustus facit*, scilicet ex electione, *sed solum habentis habitum.* Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Præterea, Origines dicit in Periarchon (sive de Principiis, cap. 3, in fin.) quod *non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est.* Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Præterea, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiæ non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est quæst. præc., art. 3. Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

— Sed contra, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum potest eligere malum; quod est ex certa malitia peccare.

RESPONDEO dicendum quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis sicut ad proprium objectum : unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat; et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat, quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum ; quod potest contingere *dupliciter* : — Uno quidem modo per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem sit homini quasi conveniens, et simile aliquod malum ; et in hoc ratione convenientiæ tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta *vel* est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quæ vertitur in naturam ; *vel* est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso (1). — Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicujus prohibentis: puta si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ, remota spe per desperationem, vel timore per præsumptionem, sequitur quod ex certa malitia quasi absque freno peccet. Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus. Unde **non est**

---

(1) Ita editi passim. — Codex Alcan. : *Sicut aliqui habent quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipsis.*

necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum quod operari qualiter injustus operatur, non solum est operari injusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis ; quod non est nisi ejus qui habet habitum.

Ad secundum dicendum quod non statim ad hoc aliquis labitur quod ex certa malitia peccet ; sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio, sed quiddam aliud, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod non est similis ratio de electione boni et de electione mali, quia malum nunquam est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ perfecte (1).

Articulus IV

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam qui ex passione.

Sup., quæst. 47, art. 2, corp.; et 2-2, quæst. 7, art. 3, corp. ; et 2 Sent., dist. 7, quæst. 1, art. 2, corp., fin.; et Mal. quæst. 3, art. 13; et Quodl. 2, art. 15, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat pecatum vel in toto vel in parte. Sed major est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione : nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 8, a med. : habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. Præterea, quanto aliquis habet majus impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo qui majori impetu passionis dejicitur (2) in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia impellitur ab habitu, cujus est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. Præterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

Art. 4. — Quæ hic dicuntur de peccato ex passione, pariter sunt intelligenda de peccato ex ignorantia ; quod nimirum etiam hoc sit minus quam peccatum ex malitia.

(1) Al., *perfectæ*.

(2) Al., *ducitur*.

— Sed contra est quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem pœnam meretur, secundum illud Job 34, 26 : *Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo.* Sed pœna non augetur nisi propter gravitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggravatur quod est ex industria, seu certa malitia.

Respondeo dicendum quod **peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione.** — Primo quidem, quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, cæteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsa ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur, et tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia ; ex eo vero quod est ex passione, diminuitur tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens. — Secundo; quia passio quæ inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit ; et sic homo cito redit ad bonum propositum, pœnitens de peccato : sed habitus, quod homo ex malitia peccat, est qualitas permanens ; et ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philosophus, in 7 Ethic., cap. 9 vel 8, in princ., comparat intemperatum qui peccat ex malitia, infirmo qui continue laborat ; incontinentem autem qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate. — Tertio, quia ille qui peccat ex certa malitia est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus ; et sic ejus defectus est periculosior quam ejus qui ex passione peccat, cujus propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia electionis, de qua objectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum, ut supra dictum est, quæst. 76, art. 4. Unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad secundum dicendum quod impulsio quæ est ex passione, est quasi ex exteriori defectu, respectu voluntatis (1) ; sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Patav., 1712. — Alia Patav. 1698, cum Rom. et Nicolaio : *Quasi ex exteriori defectu voluntatis.*

enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione, quia electio non est in eo primum peccati principium; sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est art. 2 et 3 hujus quæst., et ideo electio, quæ est in ipso, est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

QUÆSTIO LXXIX

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati: — et primo, ex parte Dei; — secundo, ex parte diaboli; — tertio, ex parte hominis.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° utrum Deus sit causa peccati; 2° utrum actus peccati sit a Deo; 3° utrum Deus sit causa excæcationis et obdurationis; 4° utrum hæc ordinentur ad salutem eorum qui excæcantur, vel obdurantur.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum Deus sit causa peccati.

Inf., quæst. 80, art. 1, corp.; et Mal. quæst. 3, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus, Rom. 1, 28, de quibusdam: *Tradidit eos* (1) *Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt;* et Glossa (August., lib. de Grat. et lib. Arbitr., cap. 21, ibid.) dicit quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum.* Sed facere quæ non conveniunt, et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Præterea, Sap. 14, 11, dicitur: *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum.* Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturæ non sint factæ nisi a Deo, ut in 1 habitum est, quæst. 44, art. 1, videtur quod Deus sit causa peccati provocans hominem ad peccandum.

3. Præterea, quidquid est causa causæ, est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Præterea, omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinæ bonitati quod ipse sit causa mali pœnæ: de isto enim malo dicitur Isaiæ, 45, 7, quod *Deus est creans malum*: et Amos, 3, 6: *Si est* (2) *malum in civitate, quod Deus non fecerit.* Ergo etiam divinæ bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpæ.

— Sed contra, Sap. 11, 25, dicitur: *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* Odit autem Deus peccatum, secundum illud Sap. 14, 9: *Odio est Deo* (3) *impius et impietas ejus.* Ergo Deus non est causa peccati.

RESPONDEO dicendum quod homo *dupliciter* est causa peccati vel sui vel alterius: uno modo *directe*, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum; alio modo *indirecte*, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato. Unde Ezech. 3, 18, speculatori dicitur: *Si non dixeris impio: Morte morieris* (4)..., *sanguinem ejus de*

ART. 1. — Deum esse aliquo sensu causam peccati primus dogmatizavit Simon Magus, quatenus docebat Deum dedisse nobis naturam quæ non posset non peccare; deinde Cerdonistæ, Marcionistæ, Manichæi et Albigenses, statuentes duo rerum principia, unum bonum et alterum malum. Tandem Calvinus, Zwinglius, Bezius et alii Protestantes docuerunt Deum ab æterno positive prædefinivisse et voluisse omnia peccata quæ fiunt ab hominibus, et in tempore præcipere Satanæ et impiis, ut inducant alios ad peccandum. Melanchton tandem docuit propositionem, quæ fuit damnata in conc. Trid., sess. 6, can. 6 (Billuart). — Hic non quæritur de peccato materialiter accepto, hoc est, de actu morali et positivo, qui propter defectum ei conjunctum denominatur peccatum; de hoc art. 2. Sed de peccato formaliter, seu secundum illam rationem formalem qua est et dicitur peccatum. Sensus igitur quæsiti est: an Deus sit causa ejus inordinationis qua peccatum in esse peccati constituitur. Responsio ad fidem pertinens est, quod Deus nullo modo est causa peccati. — Quando S. Script., vel SS. Patres dicunt Deum inclinare vel suscitare ad malum, sic intelligi possunt: vel quod suo justo judicio permittit cadere in hoc vel illud peccatum, permissione vindicativa; vel Deus intelligitur directe efficere, non ut homines peccent, sed opera quædam exteriora quibus malæ voluntates sic abutuntur, ut hic et nunc, coram talibus, contra istum, male faciant; vel quia malis hominibus dat malæ voluntatis explendæ potestatem (Sylvius).

S. Script. — Deut. 32, 4; Ps. 5, 5, et 44, 8; Sap. 14, 9; Eccli. 15, 21; Jerem. 19, 5; Os. 13, 9; Habac. 1, 13; Rom. 3, 5 et 9, 14; Jacob. 1, 13; 1 Joan. 1, 5, et 3, 9.

Definit. fidei. — *Concil. Trident. Sess.* 6, *can.* 6: Si quis dixerit non esse in potestate hominis, vias suas malas facere; sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se; adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli, anat. sit. — *Concil. Arausic. II* (529), *can.* 25: Aliquos ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus *Ibidem, cap.* 23: Voluntatem suam homines faciunt, non Dei. quando id agunt quod Deo displicet. — *Concil. Valent.* (855), *c.* 3: Deum in malis, ipsorum malitiam præscivisse, quia ex ipsis est; non prædestinasse, quia ex illo non est.

(1) Vulgata: ... *illos.*

(2) Vulgata: *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit?*

(3) Vulgata: *Odio sunt Deo...*

(4) Vulgata: *Si dicente me ad impium: Morte morieris, non annuntiaveris ei, neque locutus fueris,* etc.

manu tua requiram. — Deus autem non potest esse *directe* causa peccati vel sui vel alterius, quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit, cap. 1 de Div. Nom., vers. fin. lect. 3 : unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati. — Similiter etiam neque *indirecte.* Contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata ; quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ et justitiæ, cum ipse sit sapientia et justitia : unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causæ peccati ; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. **Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.**

Ad primum ergo dicendum quod quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, jam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quæ non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum in quantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit in lib. de Grat. et Lib. Arb., unde sumpta est Glossa, quod *Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum*, sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem ; in malum autem, in quantum non prohibet, sicut dictum est in corp. art. Et tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur : *Creaturæ Dei factæ sunt in odium et in tentationem animabus hominum*, hæc præpositio *in* non ponitur causaliter, sed consecutive ; non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum ; unde subditur : *Et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factæ sunt.

Ad tertium dicendum quod effectus causæ mediæ procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causæ primæ, reducitur etiam in causam primam ; sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam : sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad quartum dicendum quod pœna opponitur bono ejus qui punitur, qui privatur quocumque bono ; sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum : unde directe opponitur bonitati divinæ et propter hoc non est similis ratio de culpa et pœna.

Articulus II

Utrum actus peccati sit a Deo.

Inf., quæst. 80, art. 1, corp., et 1 Sent., dist. 40, quæst. 4, art. 2, et dist. 42, quæst. 2, art. 1, et 2, dist. 37, quæst. 2, et dist. 44, quæst. 1, art. 1; et 3 Cont., cap. 162; et Mal. quæst. 3, art. 2; et Rom. 11, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus peccati non sit a Deo. Dicit enim Augustinus in lib. de Perfect. justitiæ, cap. 11, circ. med., quod *actus peccati non est res aliqua.* Omne autem quod est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est a Deo.

2. Præterea, homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est causa actus peccati : *nullus enim intendens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de Div. Nom., part. 4, lect. 14 et 22. Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est art. præced. Ergo Deus non est causa actus peccati.

3. Præterea, aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supra dictis patet, quæst. 18, art. 2 et 8. Sed quidquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est art. præc. Ergo Deus non est causa actus peccati.

— Sed contra, actus peccati est quiddam motus liberi arbitrii. Sed *voluntas Dei est causa omnium motionum*, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 4 et 9, in fin. Ergo voluntas Dei est causa actus peccati.

Respondeo dicendum quod **actus peccati ut est ens, et est actus ; et ex utroque habet quod sit a Deo.** Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente, ut patet per Dionysium, 5 cap. de Div. Nom., lect. 1 et 2. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actio. — Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde **defectus iste non reducitur in Deum sicut in**

Art. 2. — Quæstio est de actu peccati, non formaliter, seu secundum eam rationem qua est peccatum ; sed materialiter, hoc est, de actu illo secundum substantiam seu entitatem considerato, qui substernitur malitiæ peccati (Sylvius).

causam, sed in liberum arbitrium: sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus quod actus sit cum defectu.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat ibi *rem* id quod est res simpliciter, scilicet substantiam: sic enim actus peccati non est res.

Ad secundum dicendum quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus, quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter; et ideo homo est causa peccati; sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum; et ideo non est causa peccati.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est supra, quæst. 72, art. 1, actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto, cui conjungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi differentia specifica.

ARTICULUS III

Utrum Deus sit causa excæcationis et indurationis.

1 P., quæst. 23, art. 3; et 2-2, quæst. 15, art. 1; et 1 Sent., dist. 40, quæst. 4, art. 2; et 3 Cont., cap. 162; et Ver. quæst. 24, art. 10, corp.; et Joan. 11, lect. 6; et Rom. 1, lect. 7, et cap. 9, lect. 3, et 1 Cor. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit causa excæcationis et indurationis. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 3, quod Deus non est causa ejus quo homo fit deterior. Sed per excæcationem et obdurationem homo fit deterior. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

2. Præterea, Fulgentius dicit, lib. 1 de Dupl. Prædest., ad Monimum, cap. 19, ad fin., quod *Deus non est ultor illius rei cujus est auctor.* Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud Eccli. 3, 27: *Cor durum male habebit* (1) *in novissimo.* Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Præterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excæcationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sapientiæ 2, 21: *Excæcavit enim illos malitia eorum;* et etiam diabolus, secundum illud 2 ad Cor. 4, 4: *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium;* quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

— Sed contra est quod dicitur Isai. 6, 10: *Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava;* et Rom. 9, 18, dicitur: *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.*

RESPONDEO dicendum quod excæcatio et obduratio *duo* important. Quorum unum est **motus animi humani inhærentis malo, et aversi a divino lumine; et quantum ad hoc Deus non est causa excæcationis et obdurationis,** sicut non est causa peccati. — Aliud autem est **substractio gratiæ,** ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum; **et quantum ad hoc Deus est causa excæcationis et obdurationis.** — Est autem considerandum quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Joan. 1, 9: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* sicut sol est universalis causa illuminationis corporum; aliter tamen et aliter: nam sol agit illuminando per necessitatem naturæ; Deus autem agit voluntarie, per ordinem suæ sapientiæ. Sol autem, licet quantum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum; sicut patet de domo cujus fenestræ sunt clausæ; sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol, non enim suo judicio agit ut lumen interius non immittat; sed causa ejus est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiæ est non solum ille qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excæcationis et aggravationis aurium et obdurationis cordis; quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ, quæ et perficit intellectum dono sapientiæ, et affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus ideo quantum ad visum ponitur *excæ-*

ART. 3. — Adverte ordinem causalitatis. *Primo,* homo ponit obstaculum divino lumini, et est causa meritoria, quod sol justitiæ retrahat radios efficaces ad illuminandum, removendo obstaculum; quod est pœna *secundo* loco conveniens. *Tertio,* ex hac pœna sequitur excæcatio et obduratio, propter bonum divinæ gloriæ ad minus, ut in 4 art. dicitur (Cajetanus). — Cæci et duri in spiritualibus generaliter dicuntur, quicumque sunt in peccato mortali, affectum ejus retinentes: nam et peccata tenebræ dicuntur, et qui in illis placent, cor durum habere dicuntur. Tamen S. Script. de quibusdam peculiariter dicit: quod sunt excæcati, indurati, etc. Et tunc hæc verba aliquid amplius significant. *Cæcitas* enim tunc est motus animi sic inhærentis malo, ut lumen veritatis, etiam evidenter manifestatæ, nolit acceptare. *Durities* autem est pravus animi affectus, quo quispiam contemnit ea quæ a malo avertere, et ad bonum perducere possunt, iisque resistit.

(1) Vulgata: ... *habebit male...*

catio; quantum ad auditum, *aurium aggravatio;* quantum ad effectum, *obduratio.*

Ad primum ergo dicendum quod, cum excæcatio et induratio ex parte subtractionis gratiæ sint quædam pœnæ, ex hac parte eis homo non fit deterior; sed deterior factus per culpam hæc incurrit, sicut et cæteras pœnas.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit de obduratione secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum quod malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa pœnæ; et hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur, in quantum inducit ad culpam.

Articulus IV

Utrum excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur. Dicit enim Augustinus in Ench., cap. 11, circ. princ., quod *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum.* Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cujus ipse est causa. Sed excæcationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est art. præc. Ergo hæc ordinantur ad salutem ejus qui excæcatur vel obduratur.

2. Præterea, Sap. 1, 13, dicitur quod *Deus non delectatur in perditione impiorum* (1). Videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non converteret : sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad ejus sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

3. Præterea, *Deus non est personarum acceptor,* ut dicitur Act. 10, 34. Sed quorumdam excæcationem ordinat ad eorum salutem, sicut quorumdam Judæorum, qui excæcati sunt, ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur Act. 2, ut patet per Augustinum in lib. de QQ. evangel. (scilicet secundum Matth. quæst. 14). Ergo Deus omnium excæcationem convertit in eorum salutem.

— 4. Sed contra, *non sunt facienda mala, ut eveniant bona* (2), ut dicitur Rom. 3. Sed excæcatio est malum. Ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

Respondeo dicendum, quod excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur; — ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; — ad aliud autem ex divina misericordia vel providentia, scilicet ad sanationem, in quantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia, cap. 22, 24 et 28. Unde et excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur; propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solum, quibus *omnia cooperantur in bonum,* sicut dicitur Rom. 8,28. Unde **quantum ad quosdam, excæcatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios, ad damnationem,** ut August. dicit in lib. de QQ. evang., loc. cit. in arg. 3.

Ad primum ergo dicendum quod omnia mala quæ Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum; non tamen semper in bonum ejus in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi: sicut culpam tyrannorum ordinat in bonum martyrum, et pœnam damnatorum ordinat ad gloriam justitiæ suæ.

Ad secundum dicendum quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ justitiæ, vel propter bonum quod inde provenit.

Ad tertium dicendum quod hoc quod Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est; quod autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, justitiæ est; quod autem misericordiam quibusdam impendit, et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est, quæst. 23, art. 5, ad 3.

Ad quartum dicendum quod mala culpæ non sunt facienda, ut veniant bona; sed mala pœnæ sunt inferenda propter bonum.

QUÆSTIO LXXX

De causa peccati ex parte diaboli. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum diabolus sit directe causa peccati; 2° utrum diabolus inducat ad peccandum, interius persuadendo; 3° utrum possit necessitatem peccandi inducere; 4° utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

(1) Vulgata : *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum.*

2. Vulgata : *Non faciamus mala, ut veniant bona.*

Articulus primus

Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi.

Sup., quæst. 75, art. 3; et 3 P., quæst. 8, art. 7; et Mal. quæst. 3, art. 3 et 4; et Quodl. 3, art. 8, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed Augustinus dicit, 4 de Trinit., cap. 12, in princ., quod *diabolus suæ societati malignos affectus inspirat;* et Beda super Act. (super illud cap. 5 : *Anania, cur tentavit*, etc.) dicit quod *diabolus animam in affectum malitiæ trahit;* et Isidorus dicit in lib. 2 de Summo Bono, cap. 41, in fin., et lib. 3, cap. 5, quod *diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet.* Ergo diabolus directe est causa peccati.

2. Præterea, Hieronymus dicit, lib. 2 cont. Jovinian., cap. 2, a med., quod *sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali.* Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

3. Præterea, Philosophus dicit in quodam cap. Ethic. Eudemicæ (scilicet cap. 18, lib. 7, a princ.) : *Oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii.* Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo, sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directe est causa boni, ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quod diabolus directe sit causa peccati.

— Sed contra est quod Augustinus probat in lib. 1 de Liber. Arb., cap. 11, circ. princ., et in 3, cap. 17 et 18, quod *nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate.* Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

Respondeo dicendum quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicujus actus; quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum.

Voluntas autem, sicut supra dictum est, quæst. 9, art. 3, 4 et 6, a *duobus* moveri potest : — *Uno* modo ab objecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum. — *Alio* modo ab eo **quod interius inclinat voluntatem ad volendum** ; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est, loc cit. Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est quæst. 79, art. 1. Relinquitur ergo quod **ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati ejus.**

Ex parte autem objecti potest intelligi quod aliquid moveat voluntatem *tripliciter :* — *Uno* modo ipsum objectum propositum, sicut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum. — *Alio* modo ille qui proponit vel offert hujusmodi objectum. — *Tertio* modo ille qui persuadet objectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. — *Primo* igitur modo res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum. — *Secundo* autem et *tertio* modo vel diabolus vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi. Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati, quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est, quæst. 10, art. 1 et 2. Unde non est sufficiens causa peccati neque exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod **diabolus non sit causa peccati directe vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile.**

Ad primum ergo dicendum quod omnes illæ auctoritates, et si quæ similes inveniantur, sunt referendæ ad hoc quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad affectum peccati.

Ad secundum dicendum quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc quod diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum, non tamen attenditur quantum ad modum causandi : nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

Ad tertium dicendum quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani ; sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana et diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

Art. 1. — Vide in 1ª P., quæst. 114. — Diabolus, ut patet, est causa peccatorum quæ ipse committit. Hic in dubium vertitur, an sit directe causa peccatorum quæ committuntur ab hominibus. — Cfr. Gen., cap. 3 ; Job, cap. 1 et 2 ; Ephes. 6, 12 ; Jacob. 4, 7 ; 1 Petr. 5, 8.

ARTICULUS II

Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando.

Mal. quæst. 3, art. 4, et quæst. 16, art. 2 ; et Quodl. 3, art. 8, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animæ sunt quædam opera vitæ. Sed nullum opus vitæ potest esse nisi a principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis, quod est infimum inter opera vitæ. Ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. Præterea, omnes interiores motus secundum ordinem naturæ a sensibus exterioribus oriuntur. Sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, ut in 1 dictum est, quæst. 110, art. 4. Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quæ in exterioribus sensibus apparent.

3. Præterea, interiores actus animæ sunt intelligere et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari, quia, ut in 1 habitum est (implic., quæst. 111, art. 2, ad 2, et art. 3, ad 2), diabolus non imprimit in intellectum humanum ; in phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit, quia formæ imaginariæ, tanquam magis spirituales, sunt digniores quam formæ quæ sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quæ in primo habita sunt, quæst. 110, art. 2, et quæst. 111, art. 2, et art. 3, ad 2. Ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

— Sed contra est quia secundum hoc nunquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo ; quod patet esse falsum.

RESPONDEO dicendum quod interior pars animæ est intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem jam dictum est, art. præc., et P. 1, quæst. 111, art. 1, quomodo ad eam diabolus se habet. Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem ejus ad consentiendum peccato ; quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde **tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum ; quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum.** Potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur ; potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim in primo lib., quæst. 110, art. 3, quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et diabolus omnia illa causare potest quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in libro de Somno et Vigilia (vel lib. de Insomn., qui illi annectitur, cap. 3 et 4), quod *cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur.* Unde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest a dæmonibus, sive dormiant, sive vigilent homines. Et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur. — Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum, sive intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat, quia, ut Philosophus in eodem lib., ut sup., cap. 2, versus fin., dicit : *Amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatæ moventur.* Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum, quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum quod, etsi opera vitæ semper sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad secundum dicendum quod hujusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ, nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est in corp. art.

Unde patet responsio *ad tertium*, quia formæ illæ sunt a sensibus acceptæ primordialiter.

ART. 2. — Hinc habes quomodo in mulieribus quæ dicuntur visiones habere, causari ex dæmonum illusione, aut humorum et spirituum commutatione potest, ut vigilantes imaginentur, et appareat eis sic esse in re, sicut contingit dormientibus quando somniant. Accidit enim quod aliquis patiatur vigilans, quod alter patitur dormiens (Cajet.).

Articulus III

Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.

Mal. quæst. 3, art. 3, ad 9, et art. 4, corp., et quæst. 16, art. 2, ad 10, et art. 12, ad 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim major potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur Job 41, 24 : *Non est potestas super terram quæ ei valeat comparari* (1). Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

2. Præterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea quæ exterius sensibus proponuntur, et imaginationi repræsentantur : quia *omnis nostra cognitio ortum habet a sensu; et non est intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in lib. 3 de Anima, text. 30 et 39. Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est art. præc., et etiam exteriores sensus. Dicit enim Augustinus in libro 83 QQ., quæst. 12, circ. princ., quod *serpit hoc malum*, scilicet quod est a diabolo, *per omnes aditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhæret sonis, infundit se saporibus.* Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Præterea, secundum Augustinum, libro 19 de Civ. Dei, cap. 4, ante med., *nonnullum peccatum est cum caro concupiscit adversus spiritum.* Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et cæteras passiones, eo modo quo supra dictum est, art. præc. Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

— Sed contra est quod dicitur 1 Petr. ult., 8 : *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret; cui resistite fortes in fide.* Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Præterea, Jacobi 4, 7, similiter dicitur : *Subditi estote Deo; resistite autem diabolo, et fugiet a vobis :* quod nec recte aut vere diceretur, si diabolus posset inferre qualemcumque necessitatem ad peccandum; quia sic ei nunquam resisti posset, nec a resistentibus ipse fugeret. Ergo talem necessitatem ad peccandum non infert.

Respondeo dicendum quod **diabolus propria virtute, nisi refrenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est; non autem potest inducere necessitatem peccandi.** Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem; cujus usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est, quæst. 77, art. 7. Unde manifestum est quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum quod non quælibet potestas major homine potest movere voluntatem hominis, sed solus Deus, ut supra habitum est, quæst. 9, art. 6.

Ad secundum dicendum quod illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis; nec semper hujusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad tertium dicendum quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis; quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli; et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

(1) Vulgata : *Quæ comparetur ei.*

Articulus IV

Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli.

1 P., quæst. 63, art. 2, corp., et quæst. 114, art. 3; et 3 P., quæst. 8, art. 8, ad 2; et Mal. quæst. 3, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de Div. Nom., part. 4, lect. 19, quod *multitudo dæmonum causa est omnium malorum et sibi et aliis.*

2. Præterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundum illud Joan. 8, 34 : *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed *ei aliquis in servitutem addicitur a quo est superatus* (1), ut dicitur 2 Petr. 2, 19. Ergo quicumque facit peccatum, superatus est a diabolo.

3. Præterea, Gregorius dicit, libro 4 Moral., cap. 10, a med., quod *peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente.* Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile; quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana a diabolo suggeruntur.

— Sed contra est quod dicitur in lib. de Ecclesiasticis Dogmatibus, cap 82 : *Non omnes cogi-*

Art. 4. — Valentinus, et postea Albigenses, dixerunt peccatum nullo modo esse a libero arbitrio creato, sed a solo dæmone.

(1) Vulgata : *A quo enim quis superatus est, hujus et servus est.*

tationes nostræ malæ a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.

RESPONDEO dicendum quod **occasionaliter quidem et indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, in quantum induxit primum hominem ad peccandum**, ex cujus peccato in tantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus : sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quod facile incenderentur. — **Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat.** Quod Origenes, lib. 3 Periar., cap. 2, probat ex hoc quia etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et similium ; qui posset esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subjacet libero arbitrio.

Ad primum ergo dicendum quod multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod non solum fit servus alicujus qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntarie se subjicit ; et hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum quod peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam ; quod de nullo hominis peccato dici potest.

QUÆSTIO LXXXI

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est ; et circa hoc tria consideranda occurrunt : — primo, de ejus traductione ; — secundo, de ejus essentia ; — tertio, de ejus subjecto.

Circa primum quæruntur quinque : 1° utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros ; 2° utrum omnia alia peccata primi parentis vel etiam aliorum parentum per originem in posteros deriventur ; 3° utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur ; 4° utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur ; 5° utrum si fœmina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

QUÆST. 81. — Homo potest homini esse causa peccati, suadendo, vel suggerendo, vel proponendo ei peccatum, quod est commune homini et diabolo secundum quod dicit S. Doct. in proœmio quæst. Et propterea de hoc dicta in præc. quæst. sufficiunt. Nunc vero de peccato originali, de quo dixit S. Augustinus : « Nihil esse ad prædicandum notius, nihil ad intelligendum secretius ».

ARTICULUS PRIMUS

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros.

3 P., quæst. 19, art. 4, ad 1 ; et 2 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 1 ; et 4 Cont., cap. 50, 51 et 52 ; et Mal. quæst. 4, art. 1 ; et Opusc. 3, cap. 201, 202, 203 et 204 ; et Rom. 5, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech. 18, 20 : *Filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus

ART. I. — Secundum fidem catholicam, tenendum est quod primum peccatum primi hominis originaliter seu per originem transit in posteros : ita ut per primum Adami peccatum, non solum mors, aliæque corporales ærumnæ in ejus posteros deriventur, sed etiam culpa et peccatum ; idque non per solam imitationem, sed per generationem seminalem. — Quoad modum quo traducitur hoc peccatum, dicit S. Doct., q. 4, *de Malo*, art. 1, ad 2 : « In semine est corruptio originalis peccati, non actu, sed virtute, eo modo quo est ibi virtute, natura humana » ; et explicatius, q. 3, *de Potentia*, 9, ad 3 : « Humana natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur ; et ex hoc infectionem incurrit, quod sit cum carne traducta una natura : si enim ei uniretur, non ad constituendam unam naturam, sicut angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet ».

Dari peccatum originale primus negavit Pelagius, contendens Adamum sibi soli nocuisse, non posteris, nisi exemplo : consequenter posteros nec culpam, nec pœnam ab eo contrahere (cfr S. August., lib. de Peccato origin., cap. 1, ad 16, et lib. de Hæres., c. 88). Plures Pelagiani subinde dixerunt Adamum, si non peccasset, non fuisse morti obnoxium, et ejus posteros contrahere necessitatem mortis, non vero peccati (cfr. S. Aug., contra duas Epist. Pelag., c. 2 et 4). Priorem errorem secuti sunt Albigenses, Anabaptistæ et Sociniani ; posteriorem Zwinglius, Faber, Erasmus, et Quakeri. Rationalistæ et Pantheistæ omnes, dogma de peccato originali evertere conati sunt.

An vero ex ratione probari possit existentia peccati originalis ? Cfr. S. Thom., Cont. Gent., l. 4, c. 52, qui sic concludit : « Defectus igitur, quamvis naturales videantur homini absolute, considerando divinam Providentiam et dignitatem superioris partis humanæ naturæ, satis probabiliter probari potest (propter majorem convenientiam cum bonitate Dei et hominis, non tamen certo, quia contrarium non est inconveniens), hujusmodi effectus esse pœnales ; et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum ».

S. Scriptura. — Sap. 2, 24 ; Job., 14, 4, et 15, 14, et 25, 4 Vers. 4 cap. 14 sic Septuaginta reddiderunt : « Quis enim erit mundus a sorde ? At nemo, etsi unus dies sit vita ejus super terram » ; Ps. 50, 7, sic habet text. hebr. : « In iniquitate natus sum, et in peccato fovit me mater mea ».

trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Præterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subjecto, eo quod accidens non transit de subjecto in subjectum. Sed anima rationalis, quæ est subjectum culpæ, non traducitur per originem, ut in prima parte ostensum est, quæst. 118, art. 2. Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Præterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eo quod caret

---

Joan. 1, 29; Rom. 5, 12-19; 1 Corint. 15, 22; 2 Corint. 5, 14; Ephes. 2, 3.

Definit. fidei. — Concil. Palæstinum, testante S. Augustino, epist. 106, damnavit e s qui dicebant peccatum Adæ posteris non nocuisse et infantes nunc esse tales, qualis esset Adam ante lapsum. — *Concil. Milevitanum, in Africa* (416), *ab Innocent. I et a concil. plenar. Carthag.* (418) *approbatum, can.* 2 : Placuit ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro expietur, unde sit consequens ut in eis forma baptismatis, in remissionem peccatorum, non vera. sed falsa intelligatur, anat. sit. Quoniam non aliter intelligendum est quod ait Apostolus : « Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt » ; nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei, etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt. — *Epist. dogmatica S. Cœlestini I ad Episc. Galliæ* : In prævaricatione Adæ, omnes homines innocentiam perdidisse, et neminem de profundo illius ruinæ per liberum arbitrium posse consurgere, nisi cum gratia Dei. — *Concil. Arausic. II* (529), *a Bonif. II confirmat., can.* 1 : Si quis per offensam prævaricationis Adæ, non totum, id est, secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animæ libertate illæsa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus, adversatur Scripturæ dicenti : « Anima quæ peccaverit, ipsa morietur. » Et : « Nescitis quoniam cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis ejus, cui obeditis »? Et : « A quo quis superatur, ejus et servus addicitur. » *Can.* 2 : Si quis soli Adæ prævaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quæ pœna peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animæ, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti : « Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. » — *Concil Carisiacum, contra Gottescalc.* (849) : Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit, et in paradiso posuit, quem in sanctitate justitiæ permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. — *Proposit. Abelardi ab Innoc. II damnata* : 9. Quod non contraximus culpam ex Adam, sed pœnam tantum. — *Concilium Florentinum, decret. unionis Græcorum* :... Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas. — *Decretum Innoc. III, tit.* 42, *c.* 3 : Hæretici asserunt, parvulis inutiliter baptisma conferri... Dicimus distinguendum quod peccatum est duplex : originale scilicet et actuale. Originale, quod absque consensu contrahitur; actuale, quod committitur cum consensu... Pœna originalis peccati, est carentia visionis Dei. — *Concil. Trid., sessio V, decretum de peccato originali* : 1. Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam in qua constitutus fuerat amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anat. sit. 2. Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse; et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse ; aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum, mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ, anat. sit : cum contradicat Apostolo dicenti : « Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors ; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt ». 3. Si quis hoc Adæ peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanæ naturæ vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris D. N. Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio ; aut negat ipsum Christi Jesu meritum per baptismi sacramentum in forma Ecclesia rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari, anat. sit..... 4. Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti ; aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam æternam consequendam, unde fit consequens ut in eis forma baptismatis, in remissionem peccatorum, non vera, sed falsa intelligatur, anat. sit : Quoniam non aliter intelligendum sit id quod dixit Apostolus : « Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors ; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt » ; nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei ex traditione Apostolorum, etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. 5. Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi aut non imputari, anat. sit. In renatis enim nihil odit Deus : quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem ... Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, hæc sancta Synodus fatetur et sentit : quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet... Hanc concupiscentiam quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anat. sit. Declarat tamen hæc ipsa sancta Synodus, non esse suæ intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei Genitricem. — *Proposit. Mich. Baii a S. Pio damn.* : 46. Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quæstio est, sed causæ et originis, utrum omne peccatum

rationali parte animæ, quæ sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Præterea, quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam; alioquin anima non posset emundari a culpa originali, dum est carni unita. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

5. Præterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 5, a med., quod *propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam et negligentiam*. Dicuntur autem *natura turpes*, qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem est increpabile, neque peccatum.

— Sed contra est quod Apostolus dicit Roman. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit;* quod non potest intelligi per modum imitationis vel incitationis, propter hoc quod dicitur Sap. 2, 24: *Invidia diaboli mors intravit* (1) *in orbem terrarum.* Restat ergo quod per originem a primo homine peccatum in mundum intravit.

RESPONDEO dicendum quod **secundum fidem catholicam est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros.** Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpæ abluendi. Contrarium autem est hæresis Pelagianæ, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris, ut lib. 1 Retract., cap. 9, ad fin., et lib. de peccat. Merit. et Remiss., cap. 9, et lib. 1 cont. Jul., cap. 3, et lib. 3, cap. 1, et lib. de Dono persever., cap. 11 et 12.

Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim, considerantes quod peccati subjectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectæ animæ derivari videantur. — Alii vero, hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animæ, et defectus animæ redundent in corpus, et e converso, simili modo dicunt quod culpabilis defectus animæ per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpæ subjectum.

Sed omnes hujusmodi viæ insufficientes sunt, quia, dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuifatui generantur); tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cujus ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam, posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animæ prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam, quia, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 5, a med., nullus improperabit cæco nato, sed magis miserebitur. — Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit, cap. *de Specie*, circ. med., quod *participatione speciei plures homines sunt unus homo.* Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primo movet membrum. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei, in quantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur,

---

debeat esse voluntarium. 47. Unde peccatum originis vere habet rationem peccati, sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit. 48. Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium, et habitualiter dominatur parvulo, eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium. 49. Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet, et legi Dei repugnet.

Cfr. pro quæst. de peccato origin.: S. August., *de Pecc. origin.*, et *Contra Julianum*, et *de Nupt. et Concupisc.*; S. Anselmus, *de Conc. Virg. et Peccato orig*, et *Cur Deus homo*,; S. Bonavent. *lib. 2 Sent.*, dist. 21, etc.; Suarez, *de Opere sex dier.* et *de Vitiis et Peccat.*, disp. 9; Bossuet, *Défense de la Tradition et des SS. Pères*, l. 8, c. 2-5; Bellarminus, *De amissione gratiæ et statu peccati*; Halensis 2 pars; de Rubeis, *de Peccato orig.* opus maximæ eruditionis; Sylvius; Medina; Billuart; Gonet; Mazella, *de Deo creante*, disp. 5; Bœcker, *de Statu justitiæ origin.*; Salmantic., tract. 13; Gotti. tract. 10. quæst. 5; Berlage, t. 5; Jungmann, *de Deo creatore*; Garnier, *in Mariam Merc.* de hæresi Pelag.; Valentia, *de Pecc. orig*; Schluntes, Wesen der Sunde (1863); Stapleton, *de Justific.*; Soto, *de Natura et Aralia*; Kilbert, *de Pecc origin.*; Reding, in Concil. Trident., sess. 5; Scheeben, *Dogmatique*, t. 4, et *Histoire du dogme*; Catharinus, *Quæst. de peccato originali.*

(1) Vulgata: ... *introivit.*

dicitur *originale*, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur *actuale;* et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur *peccatum humanum*, ita peccatum originale non est peccatum hujus personæ, nisi in quantum hæc persona recipit naturam a primo parente; unde et vocatur *peccatum naturæ*, secundum illud Ephes. 2, 3 : *Eramus natura filii iræ.*

Ad primum ergo dicendum quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito : derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum quod etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive; unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturæ infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur, consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem.

Ad tertium dicendum quod etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura (1), quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum quod, semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, ejus propagationi deserviens; et ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem jam perfectam, quæ jam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se; sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile : sicut aliquis qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum causatam.

Articulus II

Utrum etiam alia peccata primi parentis vel proximorum parentum traducuntur in posteros.

2 *Sent.*, *dist.* 20, *quæst.* 2, *art.* 3, *ad* 1, *et dist.* 32, *quæst.* 1, *art.* 1; *et* 4 *Cont.*, *cap.* 52, *ad* 13; *et Mal. quæst.* 4, *art.* 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros. Pœna enim nunquam debetur nisi culpæ. Sed aliqui puniuntur judicio divino pro peccato proximorum parentum, secundum illud Exod. 20, 5 : *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem.* Judicio etiam humano in crimine læsæ majestatis filii exhæredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Præterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis a seipso, quam id quod habet ex alio, sicut ignis magis potest calefacere quam aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipse commisit.

3. Præterea, ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam naturæ principiis, quæ etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apoc. ult., 11 : *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

— Sed contra, bonum est magis diffusivum sui quam malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multo minus peccata.

Respondeo dicendum quod Augustinus hanc quæstionem movet in Enchir., cap. 46 et 47, et insolutam relinquit. Sed si aliquis diligenter attendat, **impossible est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, præter primum, per originem traducantur.** Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum : et ideo ea quæ directe pertinent ad individuum, sicut personales actus, et quæ ad eos pertinent non traducuntur a parentibus in filios : non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticæ, quam proprio studio acquisivit; sed ea quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculatus generat oculatum nisi natura deficiat; et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia hujusmodi; nullo autem modo ea quæ sunt pure personalia, ut dictum est hic sup. Sicut autem ad personam

---

Art. 2. — Propositiones sequentes Mich. Baii damnavit S. Pius V. : 52. Omne scelus est ejus conditionis, ut suum auctorem et omnes posteros eo modo inficere possit, quo infecit prima transgressio. 53. Quantum est ex vi transgressionis, tantum meritorum malorum a generante contrahunt, qui cum minoribus nascuntur vitiis, quam qui cum majoribus. — Vide etiam can. præced., concil. Trid. sess. 5, can. 3, et ad Rom. 5, 16.

(1) Ita optime codd. Tarraç. et Alcan., Editi passim *humanæ naturæ.*

pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiæ, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis ejus, et aliquid ex dono gratiæ. Et hoc modo justitia originalis, sicut in 1 dictum est, quæst. 100, art. 1, erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde, sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ est, sed solum quantum ad id quod personæ est, id est, secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Ad primum ergo dicendum quod pœna spirituali, sicut Augustinus dicit in Epistola ad Avitum (seu ad Auxilium), nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa vel per originem, vel per imitationem, quia omnes animæ immediate sunt Dei, ut dicitur Ezech. 18. Sed pœna corporali interdum judicio divino vel humano puniuntur filii pro parentibus, in quantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad secundum dicendum quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile ; sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt pure personalia, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente ; alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

Articulus III

Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines.

1 P., quæst. 100, art. 1 ; et 3 Part., quæst. 32, art. 8, et quæst. 52, art. 7, ad 2, et quæst. 68, art. 9, corp. ; et 2 Sent., dist. 31, quæst. 1, art. 2 et 3, dist. 3, quæst. 4, art. 2; et 4 Cont., cap. 50 et 52 ; et Mal. quæst. 4, art. 6 ; et Quodl. 6, art. 7 ; et Rom. 5, lect. 3, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est pœna consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, morientur : illi enim qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam morientur, ut videtur per hoc quod dicitur 1 Thessalon. 4, 14 : *Nos, qui vivimus, non prævenienius in adventu Domini eos qui dormierunt* (1). Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Præterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducit ipsum in prolem.

3. Præterea, donum Christi est majus quam peccatum Adæ, ut Apostolus dicit Rom. 5. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

— Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 12 : *Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

RESPONDEO dicendum quod **secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, præter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex Adam contrahunt** : alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum ; quod est erroneum. Ratio autem sumi potest ex hoc quod supra dictum est, art. 1 hujus quæst., scilicet quod sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quæ nata sunt moveri a voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos qu moventur ab Adam motione generationis.

Ad primum ergo dicendum quod probabilius et convenientius tenetur quod omnes illi qui in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent, ut in tertio libro plenius dicetur (quem non absolvit ; vide Supplem., quæst. 78, art. 2, arg. 3). — Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quod illi nunquam morientur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quadam Epistola ad Minerium, de resurrectione carnis (quæ incipit : *In ipso jam perfectionis artic.*, ante med.), dicendum est ad argumentum quod illi, etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed pœna aufertur a Deo, qui

---

ART. 3. — Textus Apost. ad Rom. 5, 12, de quo in *Sed contra* : « Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors ; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt ». — Pro intellectu probationis conclus. nota quod Christus et venit principaliter ad nos redimendos a peccato originali (ut dicetur in 3 Parte), et esse debet ex prædestinatione divina universalis Salvator. — Ad verba corp. « alioquin non omnes indigerent redemptione », scilicet, ut notat Porrecta, vel præveniente, vel subsequente; et utraque est per Christum. Unde Pius IX in Bulla dogmatica, 8 dec. 1854, definivit « doctrinam quæ tenet Beatissimam V. Mariam, in primo instanti suæ conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, *intuitu meritorum Christi Jesu* Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem, esse a Deo revelatam... » De Immac. Conceptione B. V. M. erit quæst. in 3a Parte. — Cfr. etiam supra, art. 1, Concil. Trid. sess. 5, can. 4-5.

(1) Vulgata : *Nos, qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini, non præveniemus eos qui dormierunt.*

etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest.

Ad secundum dicendum quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem ; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animæ et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem ; et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de vestustate primi peccati.

Ad tertium dicendum quod, sicut peccatum Adæ traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum ; et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

Articulus iv

Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose contraheret originale peccatum.

2 Sent., dist. 31. quæst. 1, art. 2, ad 3 ; et dist. 33, quæst. 1, art. 1, ad 4, et 3, dist. 2, quæst. 1, art. 2, quæst. 2 ; ad 2 et Mal: quæst. 4, art. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam Glossa (ord. August.) Genes. 3, quod *in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta ; quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilii*. Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro ejus separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Præterea, peccatum originale causatur in nobis, in quantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

3. Præterea, peccatum originale a primo parente pervenit in omnes, in quantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

— Sed contra est quia non fuissent in Adam secundum *seminalem rationem* ; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit, 10 super Gen. ad litt., cap. 18, 19, 20.

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam dictum est art. 1 et 3 hujus quæst., peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, in quantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione (1). Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum *seminalem rationem* ab eo descendere : nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. **Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana**, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde **non contraheret peccatum originale** : sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

Ad primum ergo dicendum quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos activa ejus generatio pervenit.

Ad secundum dicendum quod caro non inficit animam, nisi in quantum est principium activum in generatione, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum *corpulentam substantiam*, sed non secundum *seminalem rationem*, ut dictum est in corp. art., et ideo non contraheret originale peccatum.

Articulus v

Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent.

2 Sent., dist. 31, quæst. 1, art. 2, ad 4, et 4, dist. 1, quæst. 2, art. 2, ad 1 ; et Mal. quæst. 4, art. 7, ad 4 et 5 ; et Rom. 5, lect. 3 ; et 1 Cor. 15, lect. 3, med.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, in quantum in eis fuimus, secundum illud Apostoli Rom. 5, 12 : *In quo omnes peccaverunt*. Sed sicut homo præexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

2. Præterea, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur : mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus in 2 de Generatione animalium, cap.

ART. 4. — Sic habetur Concil. Trident, sess. 6, cap. 3 : « Sicut revera homines, nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti ; cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahant : ita, nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur... »

(1) Ita editi passim, Mss. adstipulantibus — Nicolaius hic et infra ter corrigit, *in generante*.

1, parum a princ., et cap. 4. Mors autem et omnis passibilitas provenit ex necessitate materiæ. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt pœna peccati originalis: ergo, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. 3 Orthod. Fid., cap. 3, quod *Spiritus sanctus prævenit* (1) *in Virginem*, de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; et sic, Eva peccante, ejus filii peccatum originale contraherent, etiamsi Adam non peccasset.

— Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Magis autem fuisset dicendum quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint, vel potius per mulierem, quæ primo peccavit, si fœmina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, sed a patre.

RESPONDEO dicendum quod hujus dubitationis solutio ex præmissis patet. Dictum est enim supra, art. 1 hujus quæst., quod peccatum originale a primo parente traducitur, in quantum ipse movet ad generationem natorum. Unde dictum est art. præc., quod si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam Philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, **si, Adam non peccante, Eva pecasset, filii originale peccatum non contraherent; — e converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non.**

Ad primum ergo dicendum quod in patre præexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod quibusdam videtur quod, Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa; paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiæ, quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiæ, ut in primo dictum est, quæst. 97, art. 1, sed ex originali justitia, per quam corpus subdebatur animæ, quamdiu anima esset subjecta Deo. Defectus autem originalis justitiæ est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evæ, manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis justitiæ; unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum quod illa purgatio præveniens in Beata Virgine (1), non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati; sed quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret: non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum, secundum illud Psal. 92, 5: *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo.*

(1) Ita editi passim. — Cod. Alcan., *pervenit.* — Al., *provenit.* — Item cum textu Damasceni, *supervenit.*

QUÆSTIO LXXXII

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum originale peccatum sit habitus; 2° utrum sit unum tantum in uno homine; 3° utrum sit concupiscentia; 4° utrum æqualiter sit in omnibus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum originale peccatum sit habitus.

1 Sent., dist. 5, quæst. 1, art. 1, et dist. 7, quæst. 1, art. 1, ad 2, et 2, dist. 30, quæst. 1, art. 3, ad 2; et Verit. quæst. 20, art. 1, ad 2; et Mal. quæst. 4, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis justitiæ, ut

ART. 1. — In titulo, sumitur *habitus* proprie, et non solum ut distinguitur contra actum, ut patet ex corp., ubi distinguit de habitu proprie sumpto, de quo superius dictum fuit, et est quæstio singularis (Cajet.). — Illyricus lutheranus dixit peccatum originale esse substantiam ipsam animæ ex peccato Adæ corruptam. Quæ doctrina Manichæismum redolet, condemnatur implicite in can. 5. Concil. Trid., quæst. præc. art. 1. Durandus et Altissiodorensis dixerunt e sentiam peccati originalis consistere in reatu pœnæ, quod Pelagianismum redolet. Ariminensis, Richardus et Gandavensis dixerunt quod peccatum originale consistit in morbida qualitate transfusa ab Adamo in posteros; quæ sententia inolevit. Lutherani et Calvinistæ dixerunt quod concupiscentia est formale peccati originalis (quod reprobatur art. 3 seq.); ab hoc errore parum abludit Hermesii sententia. Juxta Alb. Pighium et Catharinum, unum idemque omnino omnibus inesse hominibus peccatum quod originale dicitur; ipsumque omnino quod commisit Adam in posteris esse *per imputationem*; quam doctrinam plus minusve quidam sunt secuti, inter quos Frassen et Kilber.

Cfr. Auctores quæst præc., et præcipue: Valentia, Reding, de Rubeis, Sylvius, Gonet, Kleutgen, Scheeben.

(1) Nicolaius per parenthesim: *Sive superveniens in Beatam Virginem.*

Anselmus dicit in libro de Conceptu virginali, cap. 2 et 3 et 26, et sic originale peccatum est quædam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Præterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quam originale, in quantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ: alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea, in malis actus semper præcedit habitum: nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Baptismo puer., seu de peccat. Mer. et Remis. lib. 1, cap. 39, et serm. 45 de Temp., quod *secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes.* Sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 50, art. 1, *duplex* est habitus: — **Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum** (sicut scientiæ et virtutes dicuntur habitus); **et hoc modo peccatum originale non est habitus. — Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ** ex multis compositæ secundum quam bene se habet vel male ad aliquid; et præcipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine et sanitate; **et hoc modo peccatum originale est habitus.** Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis justitiæ: sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale *languor naturæ* dicitur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur æqualitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus (1).

Ad secundum dicendum quod actuale peccatum est inordinatio quædam actus; originale vero, cum sit peccatum naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ, in quantum derivatur ex primo parente, ut dictum est quæst. præc., art. 1. Hujusmodi autem dispositio naturæ inordinata habet rationem habitus; sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus; et propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale; quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, id est, originalis justitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus: sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus aut acquisitus per actum (nisi primi parentis, non autem hujus personæ), sed per vitiatam originem innatus.

(1) Al., *contrarius.*

ARTICULUS II

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata.

2 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 1; et Mal. quæst. 4, art. 1, corp., fin., et art. 2, princ., et art. 8, ad 1; et Psal. 31; et Rom. 4, lect 1, et cap. 5, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim in Psal. 50, 7: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Sed peccatum in quo homo concipitur est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea, unus et idem habitus non inclinat ad contraria: habitus enim inclinat per modum naturæ, quæ tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinat ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Præterea, peccatum originale inficit omnes animæ partes. Sed diversæ partes animæ sunt diversa subjecta peccati, ut ex præmissis patet, quæst. 74. Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subjectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 29: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi;* quod singulariter dicitur, quia *peccatum mundi*, quod est peccatum originale, est unum, ut Glossa ordin. ibid. exponit.

RESPONDEO dicendum quod in uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio *dupliciter* accipi potest. — *Uno* modo *ex parte causæ* peccati originalis. Dictum est enim supra, quæst. præc., art. 2, quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportione, in re-

ART. 2. — Vide quæst. præc. art. 1, Concil. Trident. can. 3.

spectu scilicet ad primum principium. — *Alio* modo potest accipi ratio ejus *ex ipsa essentia* originalis peccati : in omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causæ ; unitas autem secundum numerum ex parte subjecti, sicut patet in ægritudine corporali : sunt enim diversæ ægritudines specie, quæ ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex læsione pulmonis vel hepatis ; una autem ægritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem hujus corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis justitiæ, per quam sublata est subjectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo **peccatum originale est unum specie, et in uno homine non potest esse nisi unum numero. — In diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero.**

Ad primum ergo dicendum quod pluraliter dicitur *in peccatis*, secundum illum morem divinæ Scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Matth. 2, 20 : *Defuncti sunt qui q ærebant animam pueri ;* vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute ; vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, et alia hujusmodi ; vel quia multæ partes animæ inficiuntur per peccatum originale.

Ad secundum dicendum quod unus habitus non potest inclinare per se et directe, id est, per propriam formam, ad contraria, sed indirecte et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis : sicut, soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria ; et similiter, soluta harmonia originalis justitiæ, diversæ animæ potentiæ in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum quod peccatum originale inficit diversas partes animæ, secundum quod sunt partes unius totius ; sicut et justitia originalis continebat omnes animæ partes in unum ; et ideo est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversæ partes corporis graventur.

Articulus III

Utrum originale peccatum sit concupiscentia.

P. 3, quæst. 23, art. 1, corp. ; et 2 Sent. dist. 30, quæst. 1, art. 2, corp., et ad 4, et in Expos. lit., et dist. 31, quæst. 2, art. 1, ad 3, et dist. 32, quæst. 1, art. 1, ad 1, 3 et 4 ; et Mal. quæst. 3, art. 7, corp. fin., et quæst. 4, art. 2, per tot., et art. 4, ad 2, et art. 6, ad 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus in 2 lib. Orth. Fid., cap. 4 et 30. Sed concupiscentia est secundum naturam : est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quæ est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Præterea, per peccatum originale sunt in nobis *passiones peccatorum*, ut patet per Apostolum, Rom. 7. Sed multæ aliæ sunt passiones præter concupiscentiam, ut supra habitum est, quæst. 23, art. 4. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

3. Præterea, per peccatum originale deordinantur omnes animæ partes, ut dictum est art. præc., ad 1. Sed intellectus est supremus inter animæ partes, ut patet per Philosophum, in 10 Ethic., cap. 7. Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 15, parvum a princ. : *Concupiscentia est reatus originalis peccati.*

Respondeo dicendum quod unumquodque habet speciem a sua forma, Dictum est autem supra, art. præc., quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causæ peccati originalis. Oppositorum autem oppositæ sunt causæ. Est igitur attendenda causa originàlis peccati ex causa originalis justitiæ, quæ ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis justitiæ ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quæ quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1. Unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali ; omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipue in hoc attenditur quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile ; quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia*. Et ita **peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ.**

Ad primum ergo dicendum quod, quia in homine

Art. 3. — Vide quæst. præc. art. 1, Concil. Trid. can. 5. — Hermesius, hisce temporibus, rationem peccati originalis posuit in concupiscentia, nobis ante baptismum tanquam peccatum imputata, post baptismum vero non item. Gregorius XVI, 28 sept. 1835, damnavit opera Hermesii et doctrinam ipsius « circa protoparentum statum, peccatum originale, ac hominis lapsi vires ». Guntherus etiam similem errorem docuit ; contra utrumque, videre potes Kleutgen, cap. 2 et 3. — Nota bene distinctionem inter *formale* et *materiale* peccati originalis.

concupiscibilis naturaliter regitur ratione, in tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam; et talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 25, art. 1, passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur sicut ad principaliores; inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut supra habitum est, quæst. 25, art. 2, ad 1: et ideo concupiscentiæ attribuitur tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliæ passiones includuntur.

Ad tertium dicendum quod, sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita e converso in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat et trahit rationem, ut supra dictum est, quæst. 80, art. 2. Et propter hoc peccatum originale magis dicitur concupiscentia quam ignorantia, licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

Articulus IV

Utrum peccatum originale sit æqualiter in omnibus.

2 Sent., dist. 32, quæst. 1, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit æqualiter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est art. præc. Sed non omnes æqualiter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

2. Præterea, peccatum originale est quædam inordinata dispositio animæ, sicut ægritudo est quædam inordinata dispositio corporis. Sed ægritudo recipit *magis* et *minus*. Ergo peccatum originale recipit *magis* et *minus*.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. 1 de Nup. et Concupiscent., cap. 23 et 24, quod *libido transmittit originale peccatum in prolem*. Sed contingit esse majorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse majus in uno quam in alio.

— Sed contra est quia peccatum originale est peccatum naturæ, ut dictum est quæst. præc. art. 2. Sed natura æqualiter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

Respondeo dicendum quod in originali peccato sunt *duo*: quorum unum est *defectus* originalis justitiæ; aliud autem est *relatio* hujus defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. — Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit *magis* et *minus*, quia totum donum originalis justitiæ est sublatum; privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebræ, non recipiunt *magis* et *minus*, sicut supra dictum est, quæst. 73, art. 2. — Similiter etiam nec quantum ad secundum: æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ: relationes enim non recipiunt *magis* et *minus*. Unde manifestum est quod **peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio.**

Ad primum ergo dicendum quod, soluto vinculo originalis justitiæ, sub quo quodam ordine omnes vires animæ continebantur, unaquæque vis animæ tendit in suum proprium motum, et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animæ esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis justitiæ, et æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquantur; sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est hic sup.

Ad secundum dicendum quod ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam, etiamsi sit ejusdem speciei: puta si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse major vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior a principio vitæ. Sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum quod libido quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis: quia, dato quod virtute divina concederetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis justitiæ; et talis libido in omnibus est æqualis.

QUÆSTIO LXXXIII

DE SUBJECTO ORIGINALIS PECCATI. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de subjecto originanalis peccati; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum subjectum originalis peccati per prius sit

---

Quæstio 83. — Non de subjecto remoto hic quæritur, sive non de illis qui subjiciuntur peccato originali illudve contrahunt: nam hoc fuit resolutum quæst. 81 art. 3; sed de subjecto proximo, ad ostendendum cui tanquam subjecto inhæsionis inhæreat istud peccatum, eo modo quo privationes possunt inhærere (Sylvius).

caro vel anima; 2° si anima, utrum per essentiam aut per potentias suas; 3° utrum voluntas per prius sit subjectum peccati originalis, quam aliæ potentiæ animæ; 4° utrum aliquæ potentiæ animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupiscibilis et sensus tactus.

Articulus primus

Utrum originale peccatum sit magis in carne quam in anima

1 Sent., dist. 18, quæst. 2, art. 1, ad 3, et dist. 30, quæst. 1, art. 2, ad 4, et dist. 31, quæst. 1, art. 1, ad 2 et 4, et quæst. 2, art. 1, per tot.; et Ver. quæst. 25, art. 6, corp., et quæst. 27 art. 6, ad 2; et Mal. quæst. 4, art. 3 et 4; et Rom. 5, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale magis sit in carne quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix hujus repugnantiæ in carne consistit; dicit enim Apostolus ad Rom. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.* Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Præterea, unumquodque potius est in causa quam in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quam in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quam in anima.

3. Præterea, peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum *rationem seminalem.* Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in anima, sed in carne.

4. Præterea, anima rationalis creata a Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quod ex sua creatione vel infusione inquinaretur; et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis et infusionis.

5. Præterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infecto infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpæ, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet: infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

— Sed contra est quod idem est subjectum virtutis et vitii, sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subjectum virtutis. Dicit enim Apostolus ad Rom. 7, 18: *Scio quod* (1) *non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum.* Ergo caro non potest esse subjectum originalis peccati, sed solum anima.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse in aliquo *dupliciter*: *uno* modo sicut in causa *vel* principali *vel* instrumentali; *alio* modo sicut in subjecto. — **Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali**, secundum illud Apostoli Rom. 5, 12: *In quo omnes peccaverunt.* — **In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali**, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. — **Sed sicut in subjecto, peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima.** Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 1, hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut a voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. In qua quidem derivatione potest attendi quod quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quæ quocumque modo potest esse particeps peccati vel per modum subjecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ: sicut ex voluntate gulæ provenit concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quæ in quantum moventur a voluntate ad peccandum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam, et ad interiora membra, quæ non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem culpæ. Sic igitur, cum anima possit esse subjectum culpæ, caro autem de se non habeat quod sit subjectum culpæ, quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sic igitur anima est subjectum peccati originalis, non autem caro.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 26, vers. fin., Apostolus loquitur ibi de homine jam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subjacet pœnæ, ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subjectum culpæ, sed solum pœnæ.

Art. 1. — Adverte quod peccatum originale in Adam fuit et actuale et originale formaliter. Nam Adam peccavit actuali aversione voluntatis a Deo, et privata est natura sua in ipso dono justitiæ originalis debitæ sibi, cum inordinatione virium, etc. Unde minus correcte loqui videtur, qui peccatum originale ab Adam negat, eo quod in eo non fuerit per originem. Modus enim quo fit peccatum originale non est de essentia, sicut nec ipsum fieri, quia non consistit in fieri sicut peccatum actuale, sed in esse sicut habitus. Dicendum ergo est quod in Adam fuit priori modo inductum et prius, quia per actum proprium et in actu proprio (Cajetanus).

(1) Vulgata :... *quia*...

Ad secundum dicendum quod peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali; non autem oportet quod aliquid sit principalius in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum quod anima hujus hominis non fuit secundum *seminalem rationem* in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo; eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad quartum dicendum quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cum creatio importet respectum animæ ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem, cui infunditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur.

Ad quintum dicendum quod bonum commune præfertur bono singulari: unde Deus secundum suam sapientiam non prætermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio hujus animæ; præsertim cum natura animæ hoc habeat ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in 1 habitum est, quæst. 118, art. 3. Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse, præsertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

ARTICULUS II

Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animæ quam in potentiis.

Inf., art. 3; et 2 Sent., dist. 31, quæst. 2, art. 1; et Ver. quæst. 25, art. 6, corp., et quæst. 27, art. 6, ad 2; et Mal. quæst. 4, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia animæ quam in potentiis. Anima enim nata est esse subjectum peccati quantum ad id quod potest a voluntate moveri. Sed etiam non movetur a voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

2. Præterea, peccatum originale opponitur originali justitiæ. Sed originalis justitia erat in aliqua potentia animæ, quæ est subjectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animæ quam in ejus essentia.

3. Præterea, sicut a carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animæ derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima quam in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animæ quam in ejus essentia.

4. Præterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est quæst. 82, art. 3. Sed concupiscentia est in potentiis animæ. Ergo et peccatum originale.

— Sed contra est quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est, quæst. 81, art. 1. Anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut in 1 habitum est, quæst. 76, art. 1. Ergo anima est subjectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

RESPONDEO dicendum quod illud animæ est principaliter subjectum alicujus peccati ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati: sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus, quæ pertinet ad vim concupiscibilem, sicut objectum proprium ejus, sequitur quod vis concupiscibilis sit proprium subjectum illius peccati. Manifestum est autem quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animæ quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut in 1 habitum est, quæst. 76, art. 1. Unde **anima secundum essentiam est primum subjectum originalis peccati.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut motio voluntatis alicujus proprie pervenit ad potentias animæ, non autem ad animæ essentiam; ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primo ad animæ essentiam, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod etiam originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ: erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quam potentiæ. Potentiæ enim magis videntur pertinere ad personam, in quantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subjecta peccatorum actualium, quæ sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam; quæ etsi sit posterior in ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias, sicut subjectum ad accidentia propria, quæ sunt posteriora subjecto

ART. 2. — Ratio S. Thomæ displicet Vasquezio, qui cæterum nonnisi frivola contra S. Doctorem affert. — Scotus originale peccatum primario in voluntate posuit, et Durandus in viribus sensitivis.

et ordine generationis, et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quod concupiscentia se habet materialiter, et ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est, quæst. 82, art. 3.

Articulus III

Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quam alias potentias.

Inf., art. 4, ad 1; et 2 Sent., dist. 30, quæst. 1 art. 3, corp., et ad 4; et Ver. quæst. 25, art. 6, corp., et quæst. 27, art. 6, ad 2; et Mal. quæst. 4, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cujus actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativæ potentiæ. Ergo inter cæteras potentias animæ videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Præterea, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliæ vires animæ propinquiores sunt carni quam voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali. Ergo magis in eis est peccatum originale quam in voluntate.

3. Præterea, intellectus est prior voluntate: non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quod per prius inficiat intellectum, tanquam priorem.

— Sed contra est quod justitia originalis per prius respicit voluntatem: est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit in lib. de Conceptu virginali, cap. 3, a med. Ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

Respondeo dicendum quod in infectione peccati originalis *duo* est considerare. — **Primo quidem inhærentiam ejus ad subjectum, et secundum hoc primo respicit essentiam animæ**, ut dictum est art. præc. — **Deinde oportet considerare inclinationem ejus ad actum, et hoc modo respicit potentias animæ.** Oportet ergo quod illam per prius respiciat quæ primam inclinationem habet ad peccandum. Hæc autem est voluntas, ut ex supra dictis patet, quæst. 74, art. 1 et 2. Unde **peccatum originale per prius respicit voluntatem.**

Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiæ generativæ parentis. Unde oportet quod ejus potentia generativa sit primum subjectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum quod peccatum originale habet duplicem processum: *unum* quidem a carne ad animam; *alium* vero ab essentia animæ ad potentias. — Primus quidem processus est secundum ordinem generationis; — secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo, quamvis aliæ potentiæ, scilicet sensitivæ, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiæ animæ, tanquam superior potentia, *primo* pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum quod intellectus quodammodo præcedit voluntatem, in quantum proponit ei suum objectum; alio vero modo voluntas præcedit intellectum, secundum ordinem motionis ad actum: quæ quidem motio pertinet ad peccatum.

Articulus IV

Utrum præfatæ potentiæ sint magis infectæ quam aliæ.

2 Sent., dist. 24, quæst. 2, art. 5, et dist 31, quæst. 1, art. 2, et 4. dist. 31, quæst. 1, art. 1, ad 1; et Ver. quæst. 25, art. 6, corp.; et Mal. quæst. 4, art. 2, ad 12, et art. 5, ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prædictæ potentiæ non sint magis infectæ quam aliæ. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem quæ prius potest esse subjectum peccati. Hæc autem est rationalis pars, et præcipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Præterea, nulla vis animæ inficitur per culpam, nisi in quantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult., sub fin. Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

3. Præterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior rationi, in quantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in 1 Metaph., circ. princ. lib. Sed infectio culpæ primo est in ratione. Ergo visus magis est infectus quam tactus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 16, 17, 19 et 24, quod *infectio originalis culpæ maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur.* Sed illa membra deserviunt generativæ virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quæ maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem, et sensum tactus.

Art. 4. — Verba *tres prædictæ* in conclusione referuntur ad titulum art., prout reperitur in proæmio hujus quæst., scilicet « utrum aliquæ potentiæ animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupiscibilis et sensus tactus ».

Respondeo dicendum quod illa corruptio præcipue *infectio* nominari solet, quæ nata est in aliud transferri: unde et morbi contagiosi, sicut lepra, scabies, et hujusmodi, *infectiones* dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 1. Unde potentiæ quæ ad hujusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectæ. Hujusmodi autem actus deservit generativæ, in quantum ad generationem ordinantur; habet autem in se delectationem tactus, quæ est maximum objectum concupiscibilis. Et ideo, **cum omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specialiter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ et infectæ.**

Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale, ex ea parte quæ inclinat in peccata actualia, præcipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est art. præc. Sed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remote.

Ad secundum dicendum quod infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias quæ moventur a voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpæ non derivatur a voluntate ejus qui ipsam contrahit, sed per originem naturæ, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis; sed delectatio perficitur in tactu: et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui.

QUÆSTIO LXXXIV

DE CAUSA PECCATI, SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM ALTERIUS PECCATI CAUSA EST. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causa peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum; 2° utrum superbia sit initium omnis peccati; 3° utrum, præter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata; 4° quot et quæ sint capitalia vitia.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorem.

Inf. art. 2, circ. fin., et art. 3, ad 1, et art. 4, ad 4; et 2-2, quæst. 119, art. 2, ad 1; et Mal. quæst 8, art. 1, ad 1, et quæst. 23. art. 1, ad 5; et Rom. 7, lect. 2; et 1 Cor. 11, lect. 4, fin.; et 1 Eth., lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quæ est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non ex radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiæ, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in 1 Ethic., cap. 5, circ. fin. Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Præterea, frequenter invenitur quod avaritia, quæ *cupiditas* nominatur, oritur ex aliis peccatis : puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulæ. Non ergo est radix omnium peccatorum.

— Sed contra est quod dicit Apost. 1 ad Timoth. ult., 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas.*

Respondeo dicendum quod secundum quosdam cupiditas tripliciter dicitur. — Uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum, et sic est speciale peccatum. — Alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cujuscumque boni temporalis, et sic est genus omnis peccati : nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est quæst. 71, art. 6, et quæst. 72, art. 1. — Tertio modo sumitur prout significat quamdam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinate appetenda ; et sic dicunt cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum : sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et hæc quidem, quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos qui, *cum velint divites fieri, incidunt in tentationes et laqueum diaboli; eo quod radix omnium malorum est cupiditas.* Unde manifestum est quod loquitur de **cupiditate secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc dicendum est quod cupiditas, secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris,** quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adhibendi (1) desiderium cujuscumque peccati; eo quod ad habenda quæcumque temporalia bona potest homo per pecuniam juvari, secundum quod dicitur Eccle. 10, 19 : *Pecuniæ obediunt omnia.*

ART. 1. Eccle. 10, 19; Ephes. 5, 5; Coloss. 3, 5. — Hic agitur de *avaritia*. Textus Apost. in græco pro *cupiditate* habet φιλαργυρία, id est, amor pecuniæ.

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Patav. ann. 1698. — Al., *habendi*; —item, *adipiscendi*. — Garcia, *adimplendi*.

Et secundum hoc patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni; et ideo appetitus illius boni quod juvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni; et ideo charitas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum, secundum illud Ephes. 3, 17: *In charitate radicati et fundati.*

Ad secundum dicendum quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiæ propter se quærantur tanquam ultimus finis, sed quia multum quæruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quam quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum quod, sicut in rebus naturalibus non quæritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur; ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix ejus; sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur ratione prædicta in corp. art.

Articulus II

Utrum superbia sit initium omnis peccati.

2-2. quæst. 162, art. 2, et art. 5, ad 1, et art. 7, ad 1; et 2 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 1, ad 8, et 4, dist. 17, quæst. 2, art. 1, corp.; et Rom. 1, lect. 8, fin., et cap. 7, lect. 4; et 1 Cor. 11, lect. 2.

Ac secundum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris; et ita videtur idem esse radix et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est art. præc. Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. Præterea, Eccli. 10, 14, dicitur: *Initium superbiæ hominis est* (1) *apostatare a Deo.* Sed apostasia a Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiæ. Ergo ipsa non est initium omnis peccati.

3. Præterea, illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. ult., et in Psalm. 64, a princ. Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 10, 15: *Initium omnis peccati est superbia.*

Respondeo dicendum quod quidam dicunt superbiam dici tripliciter. — Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ; et sic dicunt quod est speciale peccatum. — Alio modo, secundum quod importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi ejus præcepto; et sic dicunt quod est generale peccatum. — Tertio modo, secundum quod importat quamdam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione naturæ; et sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate, quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur *radix;* sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cujus præcepto homo subdi recusat; et ideo vocatur *initium*, quia ex parte aversionis incipit ratio mali.

Et hæc quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui dicit: *Initium omnis peccati est superbia.* Manifeste enim loquitur de superbia, **secundum quod est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ**, ut patet per hoc quod subdit: *Sedes ducum superborum destruxit Deus;* et de hac materia loquitur ibi fere in toto capitulo. Et ideo dicendum est quod **superbia, etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati.** Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cujusmodi sunt peccata, *duplex* ordo invenitur, scilicet *intentionis* et *executionis.* — In primo quidem ordine habet rationem principii et finis, ut supra multoties dictum est, quæst. 1, art. 1, ad 1, et art. 3, ad 2, quæst. 20, art. 1, ad 2, et quæst. 57, art. 4. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem singularem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. — Sed ex parte executionis est primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiæ. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est art. præc.

Et per hoc patet responsio *ad primum.*

Ad secundum dicendum quod *apostatare a Deo* dicitur esse initium superbiæ ex parte aversionis: ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus; et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quædam conditio generalis omnis peccati, quæ est

Art. 2. — Tob. 4, 14; Gen. 3, 5.
(1) Vulgata, deest *est.*

aversio ab incommutabili bono. — Vel potest dici quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiæ, quia est prima superbiæ species. Ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subjici, et præcipue nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra seipsum indebite extollatur quantum ad alias superbiæ species.

Ad tertium dicendum quod in hoc homo se amat quod sui excellentiam vult: idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

ARTICULUS III

Utrum præter superbiam et avaritiam sint alia peccata specialia quæ dici debeant capitalia.

Inf., art. 4, et locis ibi citatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præter superbiam et avaritiam non sint quædam alia peccata specialia quæ dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur in 2 de Anima, text. 38: nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur *radix omnium malorum*, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Præterea, caput habet quemdam ordinem ad alia membra, in quantum a capite in omnia membra diffunduntur quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis; et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Præterea, capitalia crimina dicuntur quæ capite plectuntur. Sed tali pœna puniuntur quædam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

— Sed contra est quod Gregorius, 31 Moralium, cap. 17, versus fin., enumerat quædam specialia vitia, quæ dicit esse *capitalia*.

RESPONDEO dicendum quod *capitale* dicitur a capite. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium et directivum *caput* vocatur; et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, *capita* aliorum esse dicuntur. — Dicitur ergo vitium capitale *uno* modo a capite proprie dicto; et secundum hoc peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis pœna punitur. — Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod *alio* modo dicitur peccatum capitale, prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum; et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et præcipue secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo, ut supra dictum est, quæst. 18, art. 6, et quæst. 72, art. 6. Et ideo **vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum, et quodammodo ductivum aliorum.** Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quæ sunt ad finem. Unde Gregorius, 31 Moralium, cap. 17, a med., hujusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

Ad primum ergo dicendum quod capitale dicitur denominative a capite; quod quidem est per quamdam derivationem, vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, et non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quæ habent rationem primæ originis, sicut avaritia, quæ dicitur *radix*, et superbia, quæ dicitur *initium*; sed etiam illa quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurium peccatorum.

Ad secundum dicendum quod peccatum caret ordine ex parte aversionis: ex hac enim parte habet rationem mali; malum autem, secundum Augustinum, in libro de Natura boni, cap. 4, est *privatio modi, speciei, et ordinis*. Sed ex parte conversionis respicit quoddam bonum; et ideo ex hac parte dicitur habere ordinem.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de capitali peccato, secundum quod dicitur a reatu pœnæ. Sic autem hic non loquimur.

ARTICULUS IV

Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia.

2 Sent., dist. 42, quæst. 2, art. 3; et Mal. quæst. 8, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt *inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia, gula, luxuria*. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est, quæst. 61, art. 2 et 3. Ergo et vitia principalia sive capitalia non sunt nisi quatuor.

2. Præterea, passiones animæ sunt quædam causæ peccati, ut supra dictum est, quæst. 77. Sed passiones animæ principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, scilicet de spe et timore: enumerantur autem

---

ART. 3. — Ut autem directe articulo resp. dicendum: quædam specialia vitia, præter superbiam et avaritiam, dicuntur capitalia. — Textus S. Gregorii de quo in *sed contra*, sic habetur: « Septem sunt principalia vitia, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria ». — Esto attentus quod aliud est loqui de sufficientia vitiorum absolute, et aliud de sufficientia vitiorum capitalium: hoc enim hic quæritur, non illud. Et, ut in responsione ad 5 art. seq. in littera dicitur, non oportet hanc capitalium sufficientiam sic intelligere, quin aliquod peccatum possit a nullo horum oriri, sed quia frequentius ex aliquo horum oritur (Cajetanus).

aliqua vitia ad quæ pertinet delectatio et tristitia: nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam; tristitia vero ad acediam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur p incipalia peccata.

3. Præterea, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Præterea, sicut cupiditas sive avaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Præterea, quædam peccata committuntur quæ ex nullo horum causari possunt: sicut cum aliquis errat ex ignorantia, vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

— Sed in contrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis, 31 Moral., cap. 17, versus fin.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, præcipue secundum rationem causæ finalis. Hujusmodi autem origo potest attendi *dupliciter*. — *Uno* quidem modo secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maxime afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitæ sunt particulares hominum dispositiones. — *Alio* modo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem; et secundum hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum; et secundum harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia.

Movet autem aliquid appetitum *dupliciter*: — *uno* modo directe et per se; et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundum eamdem rationem ad fugiendum. — *Alio* modo indirecte, et quasi per aliud: sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adjunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adjunctum.

Bonum autem hominis est *triplex*: est enim *primo* quoddam bonum animæ, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis vel honoris, et hoc bonum inordinate prosequitur **inanis gloria**; *aliud* est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur **gula**; aut ad conversationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur **luxuria**; *tertium* bonum est exterius, scilicet divitiæ, et ad hoc ordinatur **avaritia**. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria. — Vel aliter, bonum præcipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cujus ratione est *primo* quædam perfectio: nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit *superbia* vel *inanis gloria*. Secundo de ratione ejus est sufficientia, quam appetit *avaritia* in divitiis eam promittentibus. *Tertio* est de conditione ejus delectatio, sine qua felicitas essse non potest, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 7, et in 10, cap. 6, 7. et 8, et hanc appetunt *gula* et *luxuria*.

Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum conjunctum, hoc contingit *dupliciter*: quia *aut* hoc est respectu boni proprii, et sic est **acedia**, quæ tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adjunctum; *aut* est de bono alieno, et hoc si sit sine insurrectione, pertinet ad **invidiam**, quæ tristatur de bono alieno, in quantum est impeditivum propriæ excellentiæ; *aut* est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est **ira**. Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi.

Ad primum ergo dicendum quod non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis. Nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad secundum dicendum quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passionem irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam: et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tanquam principalissimæ passiones, ut supra habitum est, quæst. 25, art. 4.

Ad tertium dicendum quod ira, licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, id est, justi vindicativi, ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad quartum dicendum quod superbia dicitur esse *initium omnis peccati* secundum rationem finis. ut dictum est art. 2 hujus quæst., et secundum eamdem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur aliis, sed magis ponitur velut *regina quædam omnium vitiorum*, sicut Gregorius dicit, lib. 31 Moral., cap. 17, versus fin. Avaritia autem dicitur *radix* secundum aliam rationem, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst.

Ad quintum dicendum quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. Potest tamen dici quod omnia peccata quæ ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim quæ potest esse causa

peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est, quæst. 76, art. 1 et 2. Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, in quantum scilicet ignorat quod *non sunt facienda mala, ut eveniant bona.*

QUÆSTIO LXXXV

DE EFFECTIBUS PECCATI. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de effectibus peccati : — et primo quidem, de corruptione boni naturæ ; — secundo, de macula animæ ; — tertio, de reatu pœnæ.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum bonum naturæ diminuatur per peccatum ; 2° utrum totaliter tolli possit ; 3° de quatuor vulneribus quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum ; 4° utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati ; 5° utrum mors et alii defectus corporales sint effectus peccati ; 6° utrum sint aliquo modo homini naturales.

Articulus primus

Utrum peccatum diminuat bonum naturæ.

1 P., quæst. 48, art. 4; et 2 Sent., dist. 3, quæst. 4, art. 1, ad 5, et dist. 30, quæst. 1, art 1, ad 1, et 3, dist. 20, art. 1, quæst. 1, ad 2 ; et 3 Cont., cap. 12 ; et Mal. quæst. 2, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturæ. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum dæmonis. Sed bona naturalia in dæmonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit in 4 cap. de Div. Nom., part. 4, lect. 19. Ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit.

2. Præterea, transmutato posteriori, non transmutatur prius : manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura præexistit actioni voluntariæ. Ergo, facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturæ diminuatur.

3. Præterea, peccatum est actus quidam : diminutio autem est passio. Nullum autem agens ex hoc ipso quod agit, patitur ; potest autem contingere quod in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suæ naturæ.

4. Præterea, nullum accidens agit in suum subjectum, quia quod patitur, est potentia ens ; quod autem subjicitur accidenti, jam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturæ, sicut accidens in subjecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ : diminuere enim quoddam agere est.

— Sed contra est quod, sicut dicitur Lucæ 10, *homo descendens ab Hierusalem in Jericho, id* est, in defectum peccati, *expoliatur gratuitis, et vulneratur in naturalibus*, ut Beda exponit (ut habet Gloss. ordin., sed non sub ejus nomine). Ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

Respondeo dicendum quod bonum naturæ humanæ potest *tripliciter* dici. — *Primo* **ipsa principia naturæ**, ex quibus ipsa natura constituitur, **et proprietates** ex his causatæ, sicut potentiæ animæ, et alia hujusmodi. — *Secundo*, quia homo a natura habet **inclinationem ad virtutem**, ut supra habitum est, quæst. 63, art. 1. Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. — *Tertio* modo potest dici bonum naturæ, **donum originalis justitiæ**, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ.

Primum igitur bonum naturæ nec tollitur nec diminuitur per peccatum. — Tertium

---

QUÆST. 85. — In titulo « *peccati* », intellige *originalis*.

ART. 1. — Pelagius inter alios errores suos et hunc habuit quod diceret : naturam humanam non esse per peccatum debilitatam et corruptam ; ut patet ex S. Aug., *lib. de Nat. et Grat*, præcipue cap. 19. Sed ejus oppositum certa fide est tenendum. — Ex art. sequitur etiam quod per peccatum diminuitur aptitudo ad gratiam. — Vide Luc. 10, parabolam de bono Samaritano, vers. 30.

Definit fidei. — *Concil. Arausic. II* (529) *can.* 1 : Si quis per offensam prævaricationis Adæ, non totum, id est, secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed, animæ libertate illæsa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturæ dicenti : Anima quæ peccaverit, ipsa morietur. Et : Nescitis quoniam cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis ejus, cui obeditis ? Et : A quo quis superatur, ejus et servus addicitur. 13. Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi, non potest reparari : quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi. — *Concil. Milevitan. II* (418) *can.* 5. Item placuit ut quicumque dixerit : ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemus arbitrium facilius possimus implere per gratiam ; tanquam etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anat. sit. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait : Sine me difficilius potestis facere ; sed ait : Sine me nihil potestis facere. — *Epist. dogmat. Cælestini I ad Episc. Galliæ, cap.* 4 : In prævaricatione Adæ, omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse, et neminem de profundo illius ruinæ per liberum arbitrium posse consurgere. — *Trident. sess.* 5, *num.* 1 (*vide quæst.* 81, *art.* 1) ; *sess.* 6, *cap.* 1 : Declarat S. Synodus, ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod cum omnes homines in prævaricatione Adæ innocentiam perdidissent ; facti immundi, et, ut Apostolus inquit, natura filii iræ, quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturæ, sed ne Judæi quidem per ipsam etiam litteram legis Moysis, inde liberari aut surgere possent ; tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum.

Cfr. — Quæ sunt not. in 1 Parte, quæst. 95, art. 1 ; auctores quæst. præc., art. 1.

vero bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. — Sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est, quæst. 51, art. 2. Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio ejus ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de bono primo naturæ, quod est *esse*, *vivere* et *intelligere*, ut patet ejus verba intuenti.

Ad secundum dicendum quod natura etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariæ actionis; sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum (1).

Ad tertium dicendum quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis, quarum una est activa, et alia passiva. Et ex hoc contingit quod per actiones voluntarias causatur aliquid vel aufertur ab homine sic agente, ut supra dictum est, quæst. 51, art. 2, cum de generatione habituum ageretur.

Ad quartum dicendum quod accidens non agit effective in subjectum; agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quod albedo facit album. Et sic nihil prohibet quod peccatum diminuat bonum naturæ; eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturæ, in quantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animæ aliquid est activum et aliquid passivum: sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 1, et quæst. 80, art. 2; et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agat in proprium subjectum, sed secundum quod objectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

Articulus II

Utrum totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum.

Inf., quæst. 93, art. 6, ad 1; et P. 1, quæst. 48, art. 4; et 2 Sent., dist. 6, art. 4, ad 3, et dist. 34, art. 5; et Mal. quæst. 2, art. 12; et 3 Cont., cap. 118.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri. Bonum enim naturæ humanæ finitum est, cum et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturæ continue per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

2. Præterea, eorum quæ sunt unius naturæ, similis est ratio de toto et de partibus: sicut patet in aere, et in aqua, et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturæ est totaliter uniforme. Cum igitur pars ejus possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Præterea, bonum naturæ quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas prædicta totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cæcus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. 13 et 14, quod *malum non est nisi in bono*. Sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis vel gratiæ, quia est ei contrarium. Ergo oportet quod sit in bono naturæ. Non ergo totaliter tollit ipsum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., bonum naturæ quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem; quæ quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est: ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. **Per peccatum autem non potest**

Art. 2. — Protestantes docuerunt humanam naturam fuisse per peccatum intrinsece vitiatam et corruptam, et liberum arbitrium penitus extinctum, et tandem ipsum, sine gratia Redemptoris, nihil posse veri cognoscere, nihil boni agere. Quos etiam Jansenistæ sunt secuti. Lamennais et omnes Traditionalistæ vires rationis humanæ post peccatum negare conati sunt, quorum doctrina sæpe fuit a S. Sede damnata. Vide 1. Part. quæst. 2, art. 2.

Definit. fid. — Errores Lutheri, damnati a Leone X (1520): 36. Liberum arbitrium, post peccatum, est res de solo titulo, et, dum facit quod in se est, peccat mortaliter. — *Proposit. Baii a S. Pio V damn.*: 65. Nonnisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus; et gratiæ Christi injuriam facit, qui ita sentit et docet. 25. Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. 35. Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est. 40. In omnibus suis actibus, peccator servit dominanti cupiditati. — *Proposit. ab Alexand. VIII damn.* (1690): Necesse est infidelem in omni opere peccare. — *Propos. Quesnelli damn. in bulla* « Unigenitus » (1713): 1. Quid aliud remanet animæ quæ Deum atque ipsius gratiam amisit, nisi peccatum et peccati consecutiones, superba paupertas, et segnis indigentia, hoc est, generalis impotentia ad laborem, ad orationem et ad omne opus bonum? 38. Peccator non est liber nisi ad malum sine gratia Liberatoris. — *Trident. sess. 6. can. 5*: Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam, anat. sit. — *Vide art. præc. Trident. sess. 6, cap. 1.*

(1) Ita cum codd. Alcan. et Tarrac. editi passim. Edit. Rom., *ad Deum*.

totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati. Unde non est possibile quod prædictum naturæ bonum totaliter tollatur.

Cum autem inveniatur hujusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad hujus manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, et tamen nunquam totaliter consumi. Dicit enim Philosophus in 1 Physic., text. 37, quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eamdem quantitatem, totaliter tandem consumetur : puta si a quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio secundum eamdem proportionem, et non secundum eamdem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi : puta si quantitas dividatur in duas partes, et a dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi ; ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur. Sed hoc in proposito non habet locum. Non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturæ quam præcedens, sed forte magis, si sit gravius. Et ideo aliter est dicendum quod prædicta inclinatio intelligitur ut media inter duo : fundatur enim, sicut in radice, in natura rationali, et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum et finem. *Dupliciter* igitur potest intelligi ejus diminutio : — *uno* modo ex parte radicis ; — *alio* modo ex parte termini. — Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est, art. præc. — Sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta opponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato ; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis : sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum ; diminuitur autem hæc inclinatio vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturæ.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem ; hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti : quod neque tollit neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum : secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur, et quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem : alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ. Sed quod non reducatur in actum, contingit quia deest gratia secundum divinam justitiam : sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ, in quantum est animal naturaliter habens visum ; sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ reducere possit, formando organum quod requiritur ad videndum.

Articulus III

Utrum convenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia.

Inf., art. 5, corp. ; et Mal. quæst. 2, art. 2, corp., fin. ; et Gal. 3, lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturæ esse ex peccato consequentia, scilicet *infirmitas*, *ignorantia*, *malitia* et *concupiscentia*. Non enim idem est effectus et causa ejusdem. Sed illa ponuntur causæ peccatorum, ut ex supra dictis patet, quæst. 76, art. 1, et quæst. 77, art. 3 et 5, et quæst. 78. Ergo non debent poni inter effectus peccati.

2. Præterea, *malitia* nominatur quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Præterea, *concupiscentia* est quiddam naturale, cum sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturæ. Ergo *concupiscentia* non debet poni vulnus naturæ.

4. Præterea, dictum est, quæst. 77, art. 3, quod idem est peccare ex infirmitate, et ex passione. Sed *concupiscentia* passio quædam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

Art. 3. — Hic *ignorantia* importat privationem scientiæ rerum tum supernaturalium, tum etiam naturalium earum, quæ ad vitam sunt necessariæ, et pronitatem ad sequendos errores et difficultatem ad assentiendum veritati. Ps. 48, 13 et 21. — *Malitia* autem est pronitas voluntatis ad malum, secundum quam tanta est in voluntate difficultas ad bene agendum, et facilitas ad male eligendum, ut quamvis naturale sit homini secundum rationem vivere, ad hoc tamen pœnis multiplicibus cogi debet. — *Infirmitas* illa est specialis, quæ fortitudini opponitur, et qua fit ut homo, nisi per gratiam Dei sanetur et roboretur, valde sit debilis. Ps. 37, 11. — *Concupiscentia* est vitium quo proclives sumus ad concupiscendum bona sensibilia contra ordinem rationis, et continetur sub ea concupiscentia carnis et oculorum, de qua 1 Joan. 2, 16, et Rom. 7.

Definit. fidei. — Vide art. 1, quæst. 81, Concil. Trid. sess. 5, can. 1. — Allocutio Pii IX, 9 dec. 1854 : Nunc, quando ex originis labe in universos Adami posteros propagata, extenuatum esse constet rationis lumen, et ex pristino justitiæ atque innocentiæ statu miserrime deciderit humanum genus, ecquis satis esse rationem ducat ad assequendam veritatem?...

5. Præterea, Augustinus in libro de Natura et Gratia, cap. 67, a med., et libro 1 Retract., cap. 9, a med., ponit duo pœnalia animæ peccantis, scilicet *ignorantiam* et *difficultatem;* ex quibus oritur *error* et *cruciatus:* quæ quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

— In contrarium autem est auctoritas Bedæ (quo loco, non occurrit).

RESPONDEO dicendum quod per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animæ vires; et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut jam dictum est, quæst. 81, art. 2. Et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio *vulneratio naturæ* dicitur. Sunt autem quatuor potentiæ animæ quæ possunt esse subjecta virtutum, ut supra dictum est, quæst. 74: scilicet *ratio*, in qua est prudentia; *voluntas*, in qua est justitia; *irascibilis*, in qua est fortitudo; *concupiscibilis*, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est **vulnus ignorantiæ**; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est **vulnus malitiæ**; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est **vulnus infirmitatis**; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est **vulnus concupiscentiæ**. **Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis.** — Sed quia inclinatio ad bonum irtutis in unoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 hujus quæst., **etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia,** in quantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur præcipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum præcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum quod *malitia* non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur Genes. 8, 21: *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua* (1).

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 82, art. 3, ad 1, *concupiscentia* in tantum est naturalis homini, in quantum subditur rationi; quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

(1) Vulgata: *Sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua.*

Ad quartum dicendum quod *infirmitas* communiter potest dici omnis passio, in quantum debilitat robur animæ, et impedit rationem. Sed Beda accipit *infirmitatem* stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad quintum dicendum quod *difficultas*, quæ ponitur ab Augustino, includit ista tria quæ pertinent ad appetitivas potentias, scilicet *malitiam*, *infirmitatem* et *concupiscentiam*. Ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tendit in bonum. *Error* autem et *dolor* sunt vulnera consequentia: ex hoc enim aliquis dolet quod infirmatur circa ea quæ concupiscit.

ARTICULUS IV

Utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati.

Ver. quæst. 1, art. 8, ad 12.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod privatio modi, speciei et ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus in lib. de Natura boni, cap. 3, circa fin., quod *ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum.* Sed peccatum non annullat bonum naturæ. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

2. Præterea, nihil est causa sui ipsius. Sed peccatum est *privatio modi, speciei et ordinis*, ut Augustinus dicit in lib. de Natura boni, cap. 4, 36 et 37. Ergo privatio modi, speciei et ordinis non est effectus peccati.

3. Præterea, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cum sint quædam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cujuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

— Sed contra est quod peccatum est in anima, sicut infirmitas in corpore, secundum illud Psal. 6, 3: *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in primo dictum est, quæst. 5, art. 5, modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum, in quantum hujusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse (1) et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscujusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis, sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram. Unde et in 8 Metaph., text.

(1) Ita cum cod. Alcan., aliisque editi fere omnes.— Garcia depravatam putat lectionem; cur? — Pro *esse*, habet *ens* edit. Pat. an. 1698.

10, dicitur quod *formæ rerum sunt sicut numeri*; et ex hoc habet modum quemdam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis.

Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod habet suum modum, speciem et ordinem; et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. — Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis; et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est art. 2 hujus quæst., sed non totaliter tollitur. — Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiæ, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. — Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter **peccatum est privatio modi, et speciei, et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.**

Unde patet responsio *ad duo prima*.

Ad tertium dicendum quod modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet in corp. art. Unde simul privantur et diminuuntur.

Articulus V

Utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati.

2-2, quæst. 164; et 2 Sent., dist. 30, quæst. 1, art. 1, et 3, dist. 16, quæst. 1, art. 1, et 4, prol. princ., et dist. 4, quæst 3, art. 1, quæst. 5; et 4 Cont., cap. 52; et Mal. quæst. 5, art. 4; et Opusc. 3, cap. 197, 198, 199, 241, 242; et Rom. 3, lect. 3; et Hebr. 9, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit æqualis, et effectus erit æqualis. Sed hujusmodi defectus non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam hujusmodi defectus magis abundant; cum tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est quæst. 82, art. 4, cujus videntur hujusmodi defectus maxime esse effectus. Ergo mors et hujusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed, remoto omni peccato per baptismum vel pœnitentiam, non removentur hujusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

3. Præterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpæ quam originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

— Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

RESPONDEO dicendum quod aliquid est causa alterius *dupliciter*: — *uno* modo quidem per se; — *alio* modo per accidens. — *Per se* quidem est causa alterius quod secundum virtutem suæ naturæ vel formæ producit effectum; unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa. Unde **cum mors et hujusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istorum defectuum.** — *Per accidens* autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens: sicut dicitur in 8 Physic., text. 32, quod divellens columnam, per accidens movet lapidem columnæ superpositum; **et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium hujusmodi defectuum in natura humana,** in quantum per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, per quam non solum inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima

---

ART. 5. — Pelagius docuit primos homines, etiam si non peccassent, fuisse morituros; eosdemque postea mortuos non merito culpæ, sed conditione naturæ, et per consequens mortem non esse pœnam vel effectum peccati. — Articuli doctrina, fide certa est.

S. Script.: Gen. 2, 17 et 3, 19; Eccli. 25, 33; Sap. 1, 13, et 2, 23-24; Rom. 5, 12 et 6, 23, et 8, 10; 1 Corint. 15, 21.

Definit. Eccles. — Concil. Milevitan. II, ab Innocent. I et a Zozimo approbatum: Placuit Episcopis constituere: 1. Ut quicumque dicit: Adam primum hominem mortalem factum, ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est, de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturæ, anat. sit. — *Concil. Arausican. II* (529), *a Bonifacio II approbatum, can.* 2: Si quis soli Adæ prævaricationem suam, non et ejus propagini asserit nocuisse, aut mortem tantum corporis, quæ pœna peccati est, non autem et peccatum quod mors est animæ, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur... anat. sit. — *Ex proposit. Mich Baii damnatis a S. Pio V, Greg. XIII et Urb. VIII*: 7. Naturali lege constitutum fuit homini, ut si in obedientia perseveraret, ad eam vitam pertransiret in qua mori non posset. 78. Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio. — *Ex proposit. Synodi Pistoriens. damnat. a Pio VI, per constitut.* « Auctorem fidei », 28 *Aug* 1794: 17. Propositio his verbis enuntiata: « Edocti ab Apostolo, spectamus mortem, non jam ut naturalem conditionem hominis, sed revera ut justam pœnam peccati originalis »; quatenus sub nomine Apostoli subdole allegato, insinuat mortem, quæ in præsenti statu inflicta est velut justa pœna peccati, per justam subtractionem immortalitatis, non fuisse naturalem conditionem hominis; quasi immortalitas non fuisset gratuitum beneficium, sed naturalis conditio: captiosa, temeraria, Apostolo injuriosa, alias damnata. — *Concil. Trident. sess.* 5, *can.* 1. Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim incurrisse per offensam prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus... totumque Adam, per illam prævaricationi offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anat. sit.

absque omni defectu, ut in primo habitum est, quæst. 97, art. 1. Et ideo, subtranta hac originali justitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est, art. præc., et quæst. 83, art. 3, ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis justitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ. Unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quædam pœnæ originalis peccati. Et quamvis hujusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum justitiam Dei punientis.

Ad primum ergo dicendum quod æqualitas causæ per se causat æqualem effectum. Augmentata enim vel diminuta causa per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed æqualitas causæ removentis prohibens non ostendit æqualitatem effectuum: siquis enim æquali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi æqualiter moveantur; sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remota originali justitia, natura corporis humani relicta est sibi: et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis, quorumdam corpora pluribus defectibus subjacent; quorumdam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato æquali.

Ad secundum dicendum quod culpa originalis et actualis removetur ab eodem, a quo etiam removentur et hujusmodi defectus, secundum illud Apostoli Rom. 8, 11: *Vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum ejus in vobis* (1). Sed utrumque fit secundum ordinem divinæ sapientiæ congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriæ, quæ in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus ejus. Unde oportet quod ad tempus ejus passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

Ad tertium dicendum quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, et rationem culpæ. Ex parte quidem substantiæ actus potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur; sed ex parte culpæ privat gratiam, quæ datur homini ad rectificandum animæ actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis justitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat hujusmodi defectus, sicut originale.

(1) Vulgata: *Vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis.*

ARTICULUS VI

Utrum mors et alii defectus sint naturales homini.

2 Sent., dist. 30, quæst. 1, art. 1, corp. fin., et ad 1, et 3, dist. 16, quæst. 1, art. 1, ad 3; et Mal. quæst. 5, art. 5; et Rom. 5, lect. 3; et Hebr. 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod mors et hujusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim et incorruptibile differunt genere, ut dicitur in 10 Met., text. 26. Sed homo est ejusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suæ. Sed corpus humanum est hujusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Præterea, calidum naturaliter consumit humi-

ART. 6. — In corp. nota: *natura naturans*, creatrix, universalis, est Deus; *natura naturata* autem est rerum omnium creatarum complexus. — Vide art. præc.; proposit. Baii.

Quænam vero sit peccati originalis pœna post hanc vitam? Hic S. Thomæ commentatores disputare solent. De fide est, parvulos qui sine baptismo moriuntur, excludi a vita æterna, seu a felicitate supernaturali quæ in visione Dei intuitiva consistit. Controvertitur autem inter theologos utrum parvuli puniantur pœna sensus; utrum dolorem et tristitiam patiantur de sua exclusione a beatitudine supernaturali; et utrum parvuli mortui sine baptismo beatitudinem quamdam naturalem habeant. — Ejusmodi pueros esse damnatos, negabant Pelagiani, tribuebantque illis vitam æternam; non quidem in regno cœlorum, sed extra illud.

Definit. fidei. — Concil. Milevil., ab Innoc. I approbat., can. 3: Placuit ut si quis dicit ideo dixisse Dominum: In domo Patris mei mansiones multæ sunt, ut intelligatur, quia in regno cœlorum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus ubi beate vivunt parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regno cœlorum, quod est vita æterna, intrare non possunt, anat. sit. Nam cum Dominus dicit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum cœlorum; quis catholicus dubitet participem fieri diaboli eum, qui cohæres esse non meruit Christi? Qui enim dextera caret, sinistram procul dubio partem incurrit. — *Innoc. III, in Decr. l. 3. tit. 42, c.* « Majores »: Pœna originalis peccati est carentia visionis Dei; actualis vero pœna peccati est gehennæ perpetuæ cruciatus. — *Concil. œcumen. Lugdun II* (1274), *sub Greg. X, in profess. Michael. Paleol.:* Illorum animas, qui in mortali peccato, vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendos. *Eadem verba reperiuntur in Concil. Florent., decr. unionis; necnon in profess. fidei Greg. XIII pro Græcis, et in profess. Clement. XIII et Bened. XIV pro Orient. — Proposit. damnatæ a Pio VI, in bulla* « Auctorem fidei »: 26. Doctrina, quæ velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo animæ decedentium cum sola originali culpa, pœna damni, citra pœnam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso, quod qui pœnam ignis removent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpæ et pœnæ inter regnum Dei et damnationem æternam, qualem fabulabantur Pelagiani: falsa, temeraria, in scholas catholicas injuriosa.

Cfr.: Mazzella, *de Deo creatore*, disp. 5; S. Augustin., *de Lib. Arbit.*, lib. 3, c. 29; Bellarmin, *de Amissione gratiæ et Statu peccati;* de Rubeis, *de Peccato originali*, 72-76; Sotus *in 4 Sent.*, dist. 48; Sylvius, ad calcem istius quæst.

dum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cum igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in 2 de Anima, text. 50, videtur quod mors et hujusmodi defectus sint homini naturales.

— 1. Sed contra, quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed *Deus mortem non fecit*, ut dicitur Sap. 1, 13. Ergo mors non est homini naturalis.

2. Præterea, id quod est secundum naturam, non potest dici pœna nec malum, quia unicuique rei est conveniens id quod ei est naturale. Sed mors et hujusmodi defectus sunt pœna peccati originalis, ut supra dictum est, art. præc. Ergo non sunt homini naturales.

3. Præterea, materia proportionatur formæ, et quælibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est, in procem. hujus part., et quæst. 3, art. 8. Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, ut in 1 habitum est, quæst. 75, art. 6. Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

RESPONDEO dicendum quod de unaquaque re corruptibili *dupliciter* loqui possumus : *uno modo* **secundum naturam universalem**; *alio modo* **secundum naturam particularem.** Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscujusque rei; et **secundum hanc omnis corruptio et defectus est contra naturam,** ut dicitur in 2 de Cœlo, text. 37, quia hujusmodi virtus intendit esse et conservationem ejus cujus est.

Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturæ, puta in aliquo cœlestium corporum, vel alicujus superioris substantiæ, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur *natura naturans;* quæ quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus: **et secundum hoc corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formæ**, quæ est principium essendi et perfectionis, **sed secundum inclinationem materiæ,** quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, præter animam rationalem, eo quod ipsa non est subjecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formæ; quinimo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitum est, quæst. 75, art. 2, et quæst. 76, art. 1, ad 4. Unde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc **homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiæ sibi relictæ, sed non secundum naturam formæ.**

Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materiæ; *aliæ vero tres* ex parte formæ. Unde ad earum solutionem considerandum est quod forma hominis, quæ est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem, proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum, quod est corruptibile, secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, et quodammodo non. *Duplex* enim conditio potest attendi in aliqua materia : — una scilicet quam agens eligit; — alia quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiæ : sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quæ subtiliari possit, ut sit apta incisioni; et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata coltello; sed hoc quod ferrum sit frangibile, et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri; nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret, si posset : unde hæc dispositio materiæ non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc quod est temperatæ complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum, sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ, nec est electum a natura; quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subjacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturæ; et dono justitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, ut in primo dictum est, quæst. 97, art. 1. Et secundum hoc dicitur quod *Deus mortem non fecit*, et quod mors est pœna peccati.

Unde patet responsio *ad objecta.*

QUÆSTIO LXXXVI

DE MACULA PECCATI. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de macula peccati; et circa hoc quærentur duo : 1° utrum macula animæ sit effectus peccati; 2° utrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima.

Inf., quæst. 89, art. 1; et 2-2, quæst. 87, art. 6, corp.; et 4 Sent., dist. 18, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pec-

ART. 1. — Vide quod non ipsæ res creatæ animam maculant, sed amor earum inordinatus, qui proinde

catum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contractu naturæ inferioris: unde *radius solaris non inquinatur per tactum corporum fœtidorum*, ut Augustinus dicit in libro Contra quinque hæreses, cap. 5, a med. Sed anima humana est multo superioris naturæ quam res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Præterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est, quæst. 74, art. 1 et 2; voluntas autem est in ratione, ut dicitur in 3 de Anima, text. 42. Sed ratio sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Præterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio vel habitus: nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est: contingit enim, remota dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima. Similiter etiam nec est privatio pura, quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis et privationis gratiæ. Sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 47, 22, Salomoni: *Dedisti maculam in gloria tua*; et Ephes. 5, 27: *Ut exhiberet* (1) *sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam*, et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

RESPONDEO dicendum quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, et aurum, et argentum, aut aliud hujusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem hujus oportet maculam dici. Habet autem anima hominis *duplicem* nitorem: — *unum* quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; *alium* vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ et gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animæ tactus, quanda inhæret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhæret aliquibus rebus contra lumen rationis, et divinæ legis, ut ex supra dictis patet, quæst 71, art. 6. Unde **ipsum detrimentum nitoris tali contactu proveniens macula animæ metaphorice vocatur.**

Ad primum ergo dicendum quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhærendo contra lumen rationis et divinæ legis.

Ad secundum dicendum quod actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus; et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatæ animam conglutinat; et ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhæret, secundum illud Oseæ 9, 10: *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.*

Ad tertium dicendum quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quamdam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum; et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt: et est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, et secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ.

ARTICULUS II

Utrum macula maneat in anima post actum peccati.

Inf., quæst. 87, art. 6, corp., et ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus vel dispositio. Sed macula non est habitus vel dispositio, ut supra habitum est, art. præc., arg. 3. Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

2. Præterea, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum

---

peccatum est. — *Macula peccati* mortalis est idem omnino quod *peccatum habituale*, et solo nomine distinguitur. Unde theologi recentiores maculam peccati et peccatum habituale pro eodem indifferenter usurpant. Apud antiquos vero, *peccatum habituale* non erat in usu (Gonet). — Scotus, Durandus et Nominalistæ docuerunt maculam esse reatum pœnæ; Vasquez autem dixit esse denominationem pure extrinsecam ab actuali peccato præterito; tandem Martinez et Nunno voluerunt esse dispositionem inclinantem in bonum commutabile.

S. Script.: Ps. 118, 1, et 14, 2, et 50, 9; Eccli. 31, 8; Is. 4, 4, et 64, 6; Ezech. 14, 4, et 36, 25; Jerem. 2, 22; Zachar. 13, 1; Tit. 1, 15; Jac. 1, 21; 1 Joann. 1, 7.

(1) Vulgata: *Ut exhiberet ipse sibi...*

ART. 2. — Fuerunt damnatæ a S. Pio V sequentes propositiones Mich. Baii: 56. In peccato duo sunt: actus et reatus; transeunte autem actu, nihil manet nisi reatus sive obligatio ad pœnam. 57. In sacramento baptismi aut sacerdotis absolutione, proprie reatus peccati dumtaxat tollitur, et ministerium sacerdotum solum liberat a reatu.

est, art. præc., ad 4. Sed transeunte corpore non manet umbra. Ergo et transeunte actu peccati, non manet macula.

3. Præterea, omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculæ est actus peccati. Ergo, remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

— Sed contra est quod dicitur Josue 22, 17 : *An parum est vobis, quia peccastis in Beelphegor, et usque in præsentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet* (1) ?

RESPONDEO dicendum quod **macula peccati remanet in anima etiam transeunte actu peccati**. Cujus ratio est, quia macula, sicut dictum est art. præc., importat quemdam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis vel divinæ legis. Et ideo quamdiu homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis, et ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinæ, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat ; sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui : sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod aproquinquet rediens per motum contrarium.

Ad primum ergo dicendum quod post actum peccati nihil positive remanet in anima, nisi dispositio vel habitus; remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.

Ad secundum dicendum quod, transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphannum in æquali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans : et ideo statim umbra transit ; sed, remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod actus peccati facit distantiam a Deo ; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam (1). Unde, sicut cessante motu locali non tollitur distantia localis, ita nec cessante actu peccati tollitur macula.

QUÆSTIO LXXXVII

DE REATU PŒNÆ. — *In octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de reatu pœnæ : — et primo, de ipso reatu ; — secundo, de mortali et veniali peccato, quæ distinguuntur secundum reatum.

Et circa primum quæruntur octo : 1° unum reatus pœnæ sit effectus peccati ; 2° utrum peccatum possit esse pœna alterius peccati ; 3° utrum aliquod peccatum faciat reum æterna pœna ; 4° utrum faciat reum pœna infinita secundum quantitatem ; 5° an omne peccatum faciat reum æterna et infinita pœna ; 6° utrum reatus pænæ possit remanere post peccatum ; 7° utrum omnis pœna inferatur pro aliquo peccato ; 8° utrum unus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum reatus pœnæ sit effectus peccati.

2 Sent., dist. 30, quæst. 1, art. 2, corp., et dist. 22, quæst. 1, art. 1, corp., et dist. 42, quæst. 1, art. 2, corp., et in Exposit. litt.

Ac primum sic proceditur. 1. Videtur quod reatus pœnæ non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus ejus. Sed reatus pœnæ per accidens se habet ad peccatum, cum sit præter intentionem peccantis. Ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

2. Præterea, malum non est causa boni. Sed pœna bona est, cum sit justa, et a Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

3. Præterea, Augustinus dicit in 1 Conf., cap. 12, in fin., quod *omnis inordinatus animus sibi ipsi est pœna*. Sed pœna non causat reatum alterius pœnæ, qui sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum pœnæ.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 2, 9 : *Tribulatio et augustia in omnem animam* (1) *operantis malum*. Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit pœnam quæ nomine *tribulationis* et *angustiæ* designatur.

RESPONDEO dicendum quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur, ut id quod contra

---

(1) Vulgata : *An parum vobis est quod peccastis in... ...in nobis permanet* ?

(1) Garcia sic ponenda censet : *Actus peccati facit distantiam a Deo hoc modo, sicut motus localis facit distantiam localem ; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris.*

ART. 1. — *Peccatum* est actus voluntarius repugnans ordini rectæ rationis. *Macula* est privatio nitoris animæ qui deberet inesse. *Culpa*, quamvis sæpe accipiatur pro peccato, proprie tamen est illa imputatio qua actus agentis inordinatus imputatur ei in vituperium, ita ut culpa sit quædam proprietas ex peccato consequens. *Reatus* est obligatio ad pœnam. *Offensa*, ex parte offendentis quidem, est illa inæqualitas contraria divinæ justitiæ, quam facit homo eo ipso quo peccat ; ex parte autem Dei qui offenditur, est ipsius contra peccatorem indignatio, quæ opponitur speciali isti amori quo Deus aliquos prosequitur tanquam amicos et filios. *Pœna* est justa vindicta, seu malum punitivum et afflictivum inflictum contra voluntatem passi in vindictam sui peccati.

Script. S. — Ex plurimis locis : Gen. 42, 21 ; Exod. 32, 35 ; Ps. 10, 7, et 31, 10; Matth. 5, 22, et 25, 41 ; Rom. 2, 9.

(1) Vulgata :... *animam hominis operantis*.

aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit altero contrario superveniente: propter quod *aquæ calefactæ magis congelantur*, ut dicitur in 1 Meteor., cap. 12, circa fin. Unde et in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quod quæcumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis: unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit: et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur; quæ quidem depressio pœna est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, *triplic* pœna potest homo puniri: — *primo* quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis; *secundo*, ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter, vel temporaliter, politice seu œconomice; *tertio* subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervetitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde **triplicem pœnam incurrit: unam quidem a seipso, quæ est conscientiæ remorsus; aliam vero ab homine; tertiam vero a Deo.**

Ad primum ergo dicendum quod pœna consequitur peccatum, in quantum malum est ratione suæ inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis præter intentionem ipsius, ita et reatus pœnæ.

Ad secundum dicendum quod pœna quidem justa esse potest et a Deo et ab homine inflicta: unde ipsa pœna non est effectus peccati directe, sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum pœnæ, quod est malum: dicit enim Dionysius, 4 cap. de Div. Nomin., part. 4, lect. 18, quod *puniri non est malum, sed fieri pœna dignum*. Unde reatus pœnæ directe ponitur effectus peccati.

Ad tertium dicendum quod pœna illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius pœnæ per hoc quod pervertit ordinem legis divinæ vel humanæ.

Articulus II

Utrum peccatum possit esse pœna peccati.

2-2. quæst. 36, art. 2, ad 4; et 1 Sent., dist. 46, art. 2, ad 4, et 2. dist. 36, art. 2; et Mal. quæst. 1, art. 4, ad 1; et Rom 1, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse pœna peccati. Pœnæ enim sunt inductæ, ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum, in 10 Ethic., cap. ult., parum a princ. Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est pœna peccati.

2. Præterea, pœnæ justæ sunt a Deo, ut patet per Augustinum, in lib. 83 QQ., quæst. 82. Peccatum autem non est a Deo, et est injustum. Non ergo peccatum potest esse pœna peccati.

3. Præterea, de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est a voluntate, ut ex supra dictis patet, quæst. 74, art. 1 et 2. Ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

— Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 11, a med., et lib. 25 Moral., cap. 9, circa princ., quod *quædam peccata sunt pœnæ peccati*.

Respondeo dicendum quod de peccato *dupliciter* loqui possumus, *per se* scilicet et *per accidens*. — **Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pœna peccati.** Peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate: sic enim habet rationem culpæ. De ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem, ut in 1 habitum est, quæst. 48, art. 5. Unde manifestum est quod peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse pœna peccati. — **Per accidens autem peccatum potest esse pœna peccati tripliciter:** *primo* quidem, ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis. Sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio diaboli, et alia hujusmodi; quæ quidem causæ impediuntur per auxilium divinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiæ sit quædam pœna, et a Deo, ut supra dictum est, quæst. 79, art. 3, sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus Rom. 1, 24, dicens: *Propter quod tradidit eos Deus* (1) *in desideria cordis eorum*, quæ sunt animæ passiones, quia deserti homines ab auxilio divinæ gratiæ vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati. *Alio modo*, ex parte substantiæ actus qui afflictionem inducit: sive sit actus interior, ut patet in ipsa ira et invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. 5, 7: *Lassati sumus in via iniquitatis. Tertio modo*, ex parte effectus: ut scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectus consequentis. Sed his duobus ultimis mo-

---

Art. 2. — Vide Rom. 1, 24, etc., et 2 Thessal. 2. 10., et S. Augustin., lib. 5 cont. Jul. cap. 3, et in Ps. 57.; et S. Gregor. Magn., l. 25 Moral. c. 9, alias 12, et homil. 11 in Ezech.

(1) Vulgata: ... *illos Deus*.

dis unum peccatum non solum est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui.

Ad primum ergo dicendum quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur, quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est quod pœna ordinatur ad emendationem, quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

Et similiter dicendum est *ad tertium*.

Articulus III

Utrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

Inf., art. 5; et P. 3. quæst. 86, art. 4; et 2 Sent., dist. 42, quæst. 1, art. 5, et 3, dist 29, quæst. 1, art. 3, et 4, dist. 46, quæst. 1, art. 2; et 3 Cont., cap. 147 et 164, et 4, cap. 95; et Opusc. 3, cap. 185 et 188; et Rom. 2, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. Pœna enim justa adæquatur culpæ: justitia enim æqualitas est; unde dicitur Isaiæ 27, 8: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam.* Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum pœnæ æternæ.

2. Præterea, pœnæ medicinæ quædam sunt, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, ante med. Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem; quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 6, circa med. Ergo nulla pœna debet esse infinita.

3. Præterea, nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur(1). Sed *Deus..... non delectatur in perditione hominum* (2), ut dicitur Sap. 1, 13. Ergo non puniet homines pœna sempiterna.

4. Præterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed pœna est per accidens: non est enim secundum naturam ejus qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46: *Ibunt hi in supplicium æternum;* et Marc. 3, 29, dicitur: *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., pecccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus: unde **quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus pœnæ. — Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter.** Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, ejus virtute alii defectus reparari possunt: sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio nisi sola virtute divina; si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cujuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo, si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inhæret per charitatem. — Et ideo **quæcumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ pœnæ.**

Ad primum ergo dicendum quod pœna peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in judicio divino quam in humano. Sed, sicut Augustinus dicit, 21 de Civit. Dei, cap. 11, in nullo judicio requiritur ut pœna adæquetur culpæ secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc

---

Art. 3. — De pœnis inferni ex professo et plenius in 3 Parte est dicendum. Conclusio est de fide. — Origenes dicebat pœnas malorum quandoque esse terminandas, et fuit damnatus in V Concil. œcumen.

S. Script. — Matth. 12, 32; Marc. 9, 42; 2 Thessal. 1, 8, etc.; Apoc. 14, 11; Is. 66, 24.

Definit. fide. — *Symb. Athanas.*: Qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam; qui vero mala, in ignem æternum. — *Decret. Innoc. III*: Pœna originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero pœna peccati est gehennæ perpetuæ cruciatus. — *Concil. Lateran. IV* (1215):... cum suis propriis resurgent corporibus... ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint, sive mala: illi cum diabolo pœnam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam. — *Trident. sess.* 6, *cap* 13... Satisfactionem per jejunia, eleemosynas, orationes, et alia pia spiritualis vitæ exercitia; non quidem pro pœna æterna, quæ vel sacramento, vel sacramenti voto una cum culpa remittitur, sed pro pœna temporali. *Ibid., can.* 30: Si quis, post acceptam justificationis gratiam, cuilibet peccatori pœnitenti ita culpam remitti, et reatum æternæ pœnæ deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis exsolvendæ vel in hoc sæculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna cœlorum aditus patere possit, anat. sit. *De pœnis æternis loquitur etiam eadem S. Synodus, sess.* 6, *can.* 25, *et sess.* 14, *can.* 5.

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. — Editi passim: *Nullus sapiens facit*, etc. — Editi. Patav. an. 1698: *Nullus sapiens facit aliquod propter se, nisi in seipso delectetur.*

(2) Vulgata: *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum.*

momentanea pœna punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte; in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viventium : et sic repræsentat suo modo æternitatem pœnæ inflictæ divinitus. Justum tamen est, secundum Gregorium, l. 4 Dialog., cap. 44, quod *qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur*. Dicitur autem aliquis *in suo æterno* peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Unde dicit Gregorius, 4 Moral. (ubi non occurrit, sed habetur loc. sup. cit.), quod *iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere.*

Ad secundum dicendum quod pœna quæ etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis; sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu pœnæ peccare desistant, secundum illud Prov. 19, 25 : *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sic igitur et æternæ pœnæ reproborum a Deo inflictæ, sunt medicinales his qui consideratione pœnarum abstinent a peccatis, secundum illud Psal. 59, 6 : *Dedisti metuentibus te significationem ut fugiant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui.*

Ad tertium dicendum quod Deus non delectatur in pœnis propter ipsas, sed delectatur in ordine suæ justitiæ, quæ hoc requirit.

Ad quartum dicendum quod pœna etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem (1) ordinis, et ad Dei justitiam; et ideo, durante inordinatione, semper durat pœna.

Articulus IV

Utrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Jerem. 10, 24: *Corripe me, Domine, verumtamen in judicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.* Ira autem Dei, vel furor metaphorice significat vindictam divinæ justitiæ; redigi autem in nihilum, est pœna infinita; sicut et ex nihilo aliquid facere, est virtutis infinitæ. Ergo secundum vindictam divinam peccatum punitur pœna infinita secundum quantitatem.

2. Præterea, quantitati culpæ respondet quantitas pœnæ, secundum illud Deuter. 25, 2 : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum: tanto enim gravius est peccatum, quanto major est persona contra quam peccatur; sicut gravius peccatum est percutere principem, quam percutere hominem privatum. Dei autem magnitudo est infinita. Ergo pœna infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. Præterea, dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est pœna infinita. Ergo et quantitate.

— Sed contra est quod secundum hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ essent æquales : non enim est infinitum infinito majus.

Respondeo dicendum quod pœna proportionatur peccato. In peccato autem *duo* sunt : quorum *unum* est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; *aliud* quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum, et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita: non enim possunt esse actus creaturæ infiniti.

Ex parte igitur aversionis respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita : est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis respondet ei pœna sensus, quæ etiam est finita.

Ad primum ergo dicendum quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinæ justitiæ, quia repugnat perpetuitati pœnæ, quæ est secundum divinam justitiam, ut dictum est in corp. et art. præc. Sed in nihilum redigi dicitur, qui spiritualibus bonis privatur, secundum illud 1 Cor. 13, 2 : *Si non habuero charitatem, nihil sum.*

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis : sic enim homo contra Deum peccat.

Ad tertium dicendum quod duratio pœnæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculæ, qua durante manet reatus pœnæ; sed acerbitas pœnæ respondet gravitati culpæ. Culpa autem quæ est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret; et ideo debetur ei pœna æterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem; et ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita secundum quantitatem.

Art. 4. — Sensus est, an alicui peccato debeatur pœna infinitæ gravitatis. Quod enim non de omni peccato quærat, manifestum est ex proœmio hujus quæst., ubi cum dixisset, 3 : « Utrum aliquod peccatum faciat reum æterna pœna », subjungit : « Utrum (scilicet aliquod peccatum) faciat reum pœna infinita secundum quantitatem » (Sylvius).

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque editis quos vidimus omnes. — Theologi, *ad reparationem*.

ARTICULUS V

Utrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

Sup., art. 3, et locis ibid. citatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. Pœna enim, ut dictum est art. præc., proportionatur culpæ. Sed pœna æterna differt a temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum; cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur pœna æterna, sicut dictum est art. 3 hujus quæst., videtur quod nulli peccato debeatur pœna temporalis tantum.

2. Præterea, peccatum originale est minimum peccatorum: unde et Augustinus dicit in Ench., cap. 93, quod *mitissima pœna est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur.* Sed peccato originali debetur pœna perpetua: nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, ut patet per id quod Dominus dicit Joan. 3, 3: *Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei.* Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum pœna erit æterna.

3. Præterea, peccato non debetur major pœna ex hoc quod alteri peccato adjungitur; cum utrumque peccatum suam habeat pœnam taxatam secundum divinam justitiam. Sed peccato veniali debetur pœna æterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in inferno nulla esse potest remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur pœna æterna. Nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

— Sed contra est quod Gregorius dicit in 4 Dialog., cap. 39, quod *quædam leviores culpæ post hanc vitam remittuntur.* Non ergo omnia peccata pœna æterna puniuntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 3 hujus quæst., peccatum causat reatum pœnæ æternæ, in quantum irreparabiliter repugnat ordini divinæ justitiæ, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quod **in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem,** in quantum plus vel minus debite eis intenditur, **salvato tamen ordine ad ultimum finem**: puta cum homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum ejus faciendo. Unde **hujusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis.**

Ad primum ergo dicendum quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus, differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quædam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quædam vero per inordinationem circa ea quæ sunt ad finem; finis autem ultimus ab his quæ sunt ad finem in infinitum differt.

Ad secundum dicendum quod peccato originali non debetur pœna æterna ratione suæ gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio pœnæ.

Et similiter dicendum est *ad tertium* de veniali peccato. Æternitas enim pœnæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est art. 3 hujus quæst.

ARTICULUS VI

Utrum reatus pœnæ remaneat post peccatum.

2 Sent., dist. 42, quæst. 1, art. 2, et 4, dist. 14, quæst. 2, art. 3, quæst. 2, ad 1; et Ver. quæst. 28, art. 2, ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod

ART. 5. — Ad evidentiam doctrinæ scito (ait Cajetanus) ex littera, quod quia sola gratia est principium remissionis pœnæ, quia sola ponit hominem in statu capaci ex condigno remissionis non solum culpæ sed pœnæ, idcirco remissibilitas et irremissibilitas tam culpæ quam pœnæ positive sumptæ, attenduntur penes statum subjecti, scilicet esse in gratia vel non, et non attenduntur universaliter penes ipsa peccata; et non advertere hoc, multos decipit. Existens enim in gratia ut sic, habet in se unde debeatur sibi quandoque omnis culpæ remissio et pœnæ, et quia habet in se unde debetur sibi vita æterna, quæ non compatitur culpam aut pœnam, et sic statui gratiæ convenit remissibilitas positive. Statui vero culpæ extra gratiam, convenit irremissibilitas positive, quia, si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis; ita quod quia talis status sit per privationem principii omnis remissionis, charitatis scilicet et gratiæ: ideo ex hoc ipso sibi vindicat irremissibilitatem, quod est habere irremissibilitatem positive. Penes culpas autem loquendo nulla culpa est remissibilis positive, quia nullam sibi vindicat remissionem, quia nulla ponit principium remissionis, quæ est charitas; sed aliqua, scilicet venialis, dicitur secundum se remissibilis negative, id est, per non ablationem principii remissionis: peccatum enim veniale, secundum se non privat charitate. Ad remissibilitatem autem culpa se habet sic, quod mortalis est irremissibilis positive, quia contrariatur charitati; venialis autem per accidens, quia est in subjecto existente in statu non capaci remissionis. Et quia temporalitas pœnæ respondet remissibilitati, æternitas vero irremissibilitati, ut in littera etiam dicitur; ideo oportet esse cautum et distinguere de debito pœnæ temporalis et æternæ, ut solvantur objecta. — Vide S. Bonavent., in 4 dist. 21, quæst. 1, fin.; Richard., in 2, dist. 42, art. 2, quæst. 2; Abul., quæst. 704 in cap. 24 Matth.

Definit. fidei. — S. Pius V damnavit sequent. proposit. Mich. Baii: 20. Nullum est peccatum natura sua veniale, et omne peccatum meretur pœnam æternam. *Vide etiam quæst. seq., art. 1.*

ART. 6. — Post consecutionem veniæ, remanet ille qui peccavit, reus pœnæ satisfactoriæ, ac per hoc si in statu sa-

reatus pœnæ non remaneat post peccatum. Remoto enim causa, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus pœnæ. Ergo, remoto peccato, cessat reatus pœnæ.

2. Præterea, peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur pœna, sed magis præmium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus pœnæ.

3. Præterea, *pœnæ sunt medicinæ*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, a princ. Sed postquam aliquis jam est ab infirmitate curatus, non adhibetur ipsi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum pœnæ.

— Sed contra est quod dicitur 2 Regum 12, 13, quod *dixit David ad Nathan : Peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David : Dominus quoque transtulit peccatum tuum : non morieris. Verumtamen, quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius* (1) *qui natus est tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur; et sic reatus pœnæ remanet, peccato remoto.

RESPONDEO dicendum quod in peccato *duo* possunt considerari, scilicet *actus culpæ*, et *macula sequens*. Planum est autem quod **cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus**. Actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, in quantum transgreditur ordinem divinæ justitiæ, ad quem non redit nisi per quamdam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem justitiæ reducit, ut scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinæ justitiæ aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitus patiatur. Quod etiam in injuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem pœnæ reintegretur æqualitas justitiæ. Unde patet quod cessante actu peccati vel injuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ. Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo conjungitur; per cujus distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra dictum est, quæst. 86, art. 1. Conjungitur autem Deo homo per voluntatem. Unde **macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinæ justitiæ acceptet**, ut scilicet vel ipse sibi pœnam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat : utroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet. Pœna autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ. Est enim de ratione pœnæ quod sit contra voluntatem. Pœna autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc; et per hoc est voluntaria : unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quæ supra de voluntario et involuntario dicta sunt, quæst. 6, art. 6. Dicendum est ergo quod, **remota macula culpæ, potest quidem remanere reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum est, quæst. 86, art. 2, ita etiam potest remanere reatus; cessante vero macula, non remanet reatus secundum eamdem rationem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod virtuoso non debetur pœna simpliciter; potest tamen ei deberi pœna ut satisfactoria, quia hoc ipsum ad virtutem pertinet ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

Ad tertium dicendum quod remota macula sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem justitiæ, et ad amovendum scandalum aliorum, ut ædificentur in pœna qui sunt scandalizati culpa, ut patet ex exemplo de David inducto, in arg. *Sed cont.*

ARTICULUS VII

Utrum omnis pœna sit propter aliquam culpam.

3 P., quæst. 14, art. 1, ad 2; et 2 Sent., dist. 30, quæst. 1, art. 2, et dist. 36, art. 4; et 4, dist. 15, quæst. 1, art. 4; quæst. 2, ad 3; et 3 Cont., cap. 141; et Mal. quæst. 2, art. 4, corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis pœna sit propter aliquam culpam. Di-

---

tisfactoris non solvit, nunquam solvet eam. Et propterea si ante satisfactionem recidivat, non satisfaciet extra satisfactorium statum positus, et sic nec in inferno, ubi non satisfaciet, sed æternaliter punietur, et in hac vita, durante statu peccati mortalis non satisfaciet ex defectu status (Cajetanus). — Vide Gen. 5; 2 Reg., 12; Num. 12 et 20; 2 Mach. 12; Matth. 9.

Definit. fidei. — Trident. sess. 14, can. 12 : Si quis dixerit totam pœnam simul cum culpa remitti semper a Deo, satisfactionemque pœnitentium non esse aliam quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfecisse, anat. sit. *Can.* 15. Si quis dixerit claves Ecclesiæ esse datas tantum ad solvendum, non etiam ad ligandum; et propterea sacerdotes, dum imponunt pœnas confitentibus, agere contra finem clavium et contra institutionem Christi; et fictionem esse, quod virtute clavium, sublata pœna æterna, pœna temporalis plerumque exsolvenda remaneat, anat. sit. *Vide etiam sess. 6, cap. 14, et sess. 14, cap. 8.*

(1) Vulgata :... *quoniam blasphemare fecisti inimicos Domini, propter verbum hoc, filius, etc.*

ART. 7. — Quando de passionibus Christi pro nobis et de indulgentiis occurrerit sermo, tunc præcipue primæ conclusionis meminisse debes. — Ut ad litteram tituli directe res-

citur enim Joan. 9, 3, de cæco nato : *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut nasceretur cæcus.* Et similiter videmus quod multi pueri etiam baptizati graves pœnas patiuntur, ut puta febres, dæmonum oppressiones, et multa hujusmodi; cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati; et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris qui hæc non patiuntur. Non ergo omnis pœna pro peccato est.

2. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus. Dicitur enim de iniquis in Psalm. 72, 5 : *In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur;* et Job 21, 7 : *Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis* (1); et Habacuc 1, 13, dicitur : *Quare respicis contemptores, et taces conculcante impio justiorem se* (2) ? Non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

3. Præterea, de Christo dicitur 1 Petri 2, 22, quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus;* et tamen ibidem dicitur quod *passus est pro nobis.* Ergo non semper pœna a Deo dispensatur pro culpa.

— Sed contra est quod dicitur Job 4, 7 : *Quis unquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt? Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo periisse.* Et Augustinus dicit in 1 Retract., cap. 9, ad fin., quod *omnis pœna justa est, et pro peccato aliquo impenditur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam dictum est art. præc., pœna potest *dupliciter* considerari, *simpliciter*, et in quantum *satisfactoria.* — Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria; et quia contingit eos qui differunt in reatu pœnæ, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod **interdum aliquis qui non peccavit, pœnam voluntarius pro alio portat**; sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum. — **Si vero loquamur de pœna simpliciter, secundum quod habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam : sed quandoque quidem ad culpam actualem**, puta quando aliquis vel a Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur ; **quandoque vero ad culpam originalem**, et hoc quidem vel *principaliter*, vel *consequenter.* Principaliter quidem pœna originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis justitiæ ; sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt.

Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamen non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali, ut in 1 dictum est, quæst. 48, art. 5. Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animæ, corporis et exteriorum rerum, **contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in majori**; sicut cum patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animæ et propter gloriam Dei ; et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid ; unde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ : nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et **quia hujusmodi non proprie habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut ad causam**, nisi pro tanto quia hoc ipsum quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. In statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est pœnale in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

Ad primum ergo dicendum quod hujusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et pœnæ originalis peccati, ut dictum est in corp. art. et quæst. 85, art. 5, et manent etiam post baptismum propter causam superius dictam ; et quod non sint æqualiter in omnibus, contingit propter naturæ diversitatem, quæ sibi relinquitur, ut supra dictum est, quæst. 82, art. 4, ad 2. Ordinantur tamen hujusmodi defectus secundum divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui pœnis admonentur, et etiam ad gloriam Dei.

Ad secundum dicendum quod bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva ; bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam justitiam ut virtuosis det spiritualia bona, et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem. Ut enim Dionysius dicit, 8 cap. de Div. Nom., lect. 4, *divinæ justitiæ est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus.* Aliis vero hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde in Psal. 72, 6, concluditur : *Ideo tenuit eos superbia.*

---

pondeatur, omnis pœna est propter aliquam culpam, sed non similiter. Nam ut *satisfactoria*, est propter illam vel propriam vel alienam ; ut *pœna proprie*, est propter illam propriam sed originalem, vel actualem ; ut pœna *medicinalis*, est propter illam propriam sed originalem (Porrecta). — Ex art. vides etiam quod quædam obveniunt hominibus quæ etsi videantur esse pœnalia, non tamen habent simpliciter rationem pœnæ : vide 1 Part., quæst. 48, art. 5, cum nota. In hoc sensu, intellige proposit. damnatam Mich. Baii, et etiam sequentem Quesnellii, quam Clemens XI constit. *Unigenitus* damnavit : « 70. Nunquam Deus affligit innocentes ; et afflictiones semper serviunt vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem ».

(1) Vulgata : *Quare ergo impii...?* etc.

(2) Vulgata : *Quare respicis super iniqua agentes, et taces devorante impio justiorem se?*

Ad tertium dicendum quod Christus pœnam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, s d pro nostris peccatis.

Articulus VIII

Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius.

2-2, quæst. 108, art. 4, corp., et ad 1 ; et 2 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 2, et 4. dist. 46, art. 2. quæst. 3, corp., et quæst. 2, art. 2. quæst. 2, ad 3 ; et Mal. quæst. 4, art. 1, ad 19, et art. 8, ad 6, 7, 8, 9, 12 et 15 ; et quæst. 5, art. 4, corp. ; et Quodl. 12, art. 24, ad 1 ; et Psal. 18, fin. ; et Isai. 14 ; et Joan. 9.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exodi 20, 5 : *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem his* (1) *qui oderunt me ;* et Matth. 23, 35, dicitur : *Ut veniat super vos omnis sanguis justus qui effusus est super terram.*

2. Præterea, justitia huma a derivatur a justitia divina. Sed secundum justitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ majestatis. Ergo etiam secundum divinam justitiam unus punitur pro peccato alterius.

3. Præterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, in quantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc dicetur de filiis quam de extraneis, qui simili pœna puniuntur in his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

— Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 20 : *Filius non portabit iniquitatem patris.*

Respondeo dicendum quod — **si loquamur de pœna satisfactoria, quæ voluntarie assumitur, contingit quod unus portet pœnam alterius,** in quantum sunt quodammodo unum, sicut jam dictum est art. præc. — **Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, in quantum habet rationem pœnæ, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur,** quia actus peccati aliquid personale est. — **Si autem loquamur de pœna quæ habet rationem medicinæ, sic contingit quod unus punitur pro peccato alterius.** Dictum est enim art. præc., quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad salutem animæ. Unde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo vel ab homine, utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis, in quantum sunt quædam res eorum ; ita tamen quod si filius vel subditus est particeps culpæ, hujusmodi pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantum ad utrumque, scilicet et eum qui punitur, et eum pro quo punitur ; si vero non sit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantum ad eum pro quo punitur ; quantum vero ad eum qui punitur, rationem medicinæ tantum, nisi per accidens, in quantum peccato alterius consentit : ordinatur enim ei ad bonum animæ, si patienter sustineat. — Pœnæ vero spirituales non sunt medicinales, quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde **in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria.** Et propter hoc etiam talibus pœnis, ut dicit Augustinus in epist. ad Avitum (ad Auxilium), unus non punitur pro alio, quia quantum ad animam filius non est res patris. Unde et hujus causam Dominus assignans dicit Ezech. 18, 4 : *Omnes animæ meæ sunt.*

Ad primum ergo dicendum quod utrumque dictum videtur esse referendum ad pœnas temporales vel corporales, in quantum filii sunt quædam res parentum, et successores prædecessorum. — Vel si referatur ad pœnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ ; unde in Exod. additur : *His qui oderunt me ;* et in Matth. 23, 32, dicitur : *Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii in peccatis parentum nutriti proniores sunt ad peccandum tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem eorum sequentes ; sunt etiam majori pœna digni, si pœnas patrum videntes correcti non sunt. Ideo autem addit : *In tertiam et quartam generationem,* quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam et quartam generationem videant ; et sic mutuo videre possunt et filii peccata parentum ad imitandum, et patres pœnas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum quod pœnæ illæ sunt corporales et temporales, quas justitia humana uni pro peccato alterius infligit ; et sunt remedia quædam, vel medicinæ contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii cohibeantur a similibus culpis.

Ad tertium dicendum quod magis dicuntur (1) puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei, tum quia pœnæ propinquorum quodammodo redundant in illos qui peccaverunt, ut dictum est in corp. art., in quantum filius est quædam res patris ; tum etiam quia et domestica exempla, et domesticæ pœnæ magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur ; et si ex eorum pœnis non

---

Art. 8. — Lege totum cap. 18 Ezech., de quo habetur in *Sed contra.* Nota bene quod in corp. S. Doctor non dicit unum puniri pro alio, sed portare pœnam alterius.

(1) Vulgata :... *eorum*...

(1) Alcan. et Nicol., *debent.*

est deterritus, obstinatior videtur: unde et est majori pœna dignus.

QUÆSTIO LXXXVIII

DE PECCATO VENIALI ET MORTALI. — *In sex articulos divisa.*

Deinde, quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis : — et primo considerandum est de veniali per comparationem ad mortale; — secundo, de veniali secundum se.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale ; 2° utrum distinguantur genere ; 3° utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale ; 4° utrum veniale peccatum possit fieri mortale ; 5° utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale ; 6° utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

2 Sent., dist. 42, quæst. 1, art. 3; et 3 Cont., cap. 139, fin., et 143; et Mal. quæst. 7, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus, 22 lib. contra Faustum, cap. 27, in princ. : *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* Sed esse contra legem æternam, dat peccato quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. Præterea, Apostolus dicit, 1 Corinth. 10, 31 : *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud* (1) *facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat : non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque pèccat, mortaliter peccet.

3. Præterea, quicumque amore alicui rei inhæret, inhæret ei vel sicut fruens, vel sicut utens, ut patet per Augustinum, 1 de Doct. christ., cap. 3 et 4. Sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi utens : non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit, quod proprie est uti, ut Augustinus dicit ibid., cap. 3. Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed *frui rebus utendis est humana perversitas*, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 30, parum a princ. Cum ergo perversitas peccatum mortale nominetur, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Præterea, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit a bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in homil. super Joan. (scilicet tract. 41, a med., et in Enchir., cap. 44, in fin.), quod *crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non*

ART. 1. — Calvinus negavit inveniri peccatum veniale; docuitque omnia peccata sic esse mortalia et ut æterno supplicio digna sint, et insuper includant perfectam aversionem a Deo. Baius etiam in hunc errorem incidit. Hirscher vero recentius docuit omnia peccata perfecte deliberata esse lethalia; contra quem scripsit Kleutgen: *die Theologie der Vorzeit* II B. S. 421. — Responsio ad fidem pertinens, est agnoscenda esse aliqua peccata quæ solum sunt venialia.

S. Script. — 2 Paralip. 6, 36; 3 Reg. 8, 46; Eccle. 7, 21; Prov. 20. 9; Matth. 7, 3, et 23, 24; Luc. 6, 42; 1 Corint. 3, 12, etc : Jacob 3, 2; 1 Joan. 1, 8.

Definit. Eccles. — Concil. Milevit. can. 7 : Placuit ut quicumque dixerit in Oratione dominica ideo dicere sanctos : « Dimitte nobis debita nostra », ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis qui sunt in suo populo peccatores, et ideo non dicere unumquemque sanctorum : « Dimitte mihi debita mea »; sed « Dimitte nobis debita nostra », ut hoc pro aliis potius quam pro se justus petere intelligatur, anat. sit. Sanctus enim et justus erat apostolus Jacobus cum dicebat : « In multis enim offendimus omnes ». Nam quare additum est « omnes », nisi ut ista sententia conveniret et Psalmo ubi legitur : « Non intres in judicio cum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens ». Et in libro Job : « In manu omnis hominis signat, ut sciat omnis homo infirmitatem suam ». Unde etiam Daniel sanctus et justus cum in oratione pluraliter diceret peccavimus, iniquitatem fecimus et cætera quæ ibi veraciter et humiliter confitetur, ne putaretur, quemadmodum quidam sentiunt, hæc non de suis, sed de populi sui potius dixisse peccatis, postea dixit : « Cum orarem et confiterer peccata mea et peccata populi mei Domino Deo nostro », noluit dicere peccata nostra, sed populi sui dixit, et sua, quia futuros istos, qui tam mali intelligunt, tanquam propheta prævidit. *Can.* 8: Item placuit ut quicumque verba ipsa dominicæ Orationis, ubi dicimus : « Dimitte nobis debita nostra », ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hæc dicantur, anat. sit. — *Proposit. Baii a S. Pio V damnat.* : 20. Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam. — *Trident. sess. 6, cap.* 11 : Licet in hac mortali vita, quantumvis justi et sancti, in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi ; nam justorum illa vox est et humilis et verax : « Dimitte nobis debita nostra.. » *Can.* 23 : Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse...; aut contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare... anat. sit.

Cfr. de peccato mortali et veniali : S. Bonaventura, lib. 3 *Sent.*, dist. 39, art. 1, quæst. 3; S. Alphonsus, lib. 2; Bellarmin., *de Amiss. gratiæ*, l. 1; Fred. Teipel, *de Peccati natura ejusque in mortiferum et non mortiferum dividendi ratione* (Cœsfeldiæ, 1847); Suarez super has quæst ; Sylvius; Gonet; Billuart; La Croix, *Theolog. moral.*, l. 5.

(1) In Vulgata deest *aliud.*

meretur damnationem. Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

RESPONDEO dicendum quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita, quæ si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur: sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur, propter ejus floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice, secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quædam infirmitas animæ, ut supra habitum est, quæst. 71, art. 1, ad 3, et quæst. 72, art. 5, et quæst. 74, art. 9, ad 2, peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi; qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicujus principii, ut dictum est quæst. 72, art. 5. Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est, quæst. 72, art. 5, et quæst. 87, art. 3; qui quidem, si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 3, quia inordinationes eorum quæ sunt ad finem, reparantur ex fine: sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum reparatur. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari quod sit principalius, sicut nec error qui est circa principia; et ideo hujusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt; et hæc dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est quæst. 87, art. 6. **Secundum hoc ergo mortale et veniale opponuntur, sicut reparabile et irreparabile**; et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quæ omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare. **Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.**

Ad primum ergo dicendum quod divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species, quæ æqualiter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus prædicatur secundum prius et posterius; et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis: non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit.

Ad secundum dicendum quod illud præceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper; et sic non facit contra hoc præceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem, quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum quod ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

ARTICULUS II

Utrum peccatum mortale et veniale differant genere.

Sup., quæst. 72, art. 5; et 2 Sent., dist. 24, quæst. 3, art. 6, ad 6, et dist. 42, quæst. 1, art. 4, corp., et 4, dist. 16, quæst. 3, art. 2, quæst. 4, ad 5; et Mal. quæst. 1, art. 8, corp., et quæst. 7, art. 1; et Opusc. 3, cap. 178.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale et mortale non differant genere, scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis, accipitur per comparationem ad materiam, sive ad objectum, ut supra dictum est, quæst. 18, art. 2 et 8. Sed secundum quodlibet objectum vel materiam contingit peccare mortaliter et venialiter: quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

ART. 2. — Sensus est: an quoddam peccatum sit veniale ex genere, et quoddam mortale ex genere. Quoniam vero in moralibus sæpe genus pro specie ponitur, species autem desumitur ex objecto; idcirco quærere an peccatum veniale et mortale differant genere, idem est quod quærere an distinguantur secundum objecta, utrum scilicet detur aliquod peccatum ex objecto veniale, et aliquod ex objecto mortale (Sylvius).

2. Præterea, sicut dictum est supra, art. præc., peccatum mortale dicitur quod est irreparabile; peccatum autem veniale, quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur; esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt, sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra dictum est, quæst. 76, 77 et 78. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

3. Præterea, supra dictum est, quæst. 74, art. 3, ad 3, et art. 10, quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

— Sed contra est quod Augustinus in sermone de Purgatorio enumerat quædam genera peccatorum venialium, et quædam genera peccatorum mortalium.

RESPONDEO dicendum quod peccatum veniale a venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale — *uno* modo, quia est veniam consecutum; et sic dicit Ambrosius, lib. de Parad., cap. 14, a med., quod *omne peccatum per pœnitentiam fit veniale*. et hoc dicitur veniale ex eventu. — Alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur *vel* totaliter *vel* in parte. *In parte* quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate vel ignorantia; et hoc dicitur veniale ex causa. *In toto* autem ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur pœnam æternam, sed temporalem; et de hoc veniali ad præsens intendimus: **de primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum.**

Sed veniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus vel species actus determinatur et objecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo objecto habet quod sit mortale, unde est mortale ex genere: sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium et hujusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia: unde hujusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia hujusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 5.

Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est, quæst. 77, art. 6, et quæst. 78, art. 4, **contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere, ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis,** vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. **Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale,** propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, id est, non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est, quæst. 74, art. 10, de subitis motibus infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinæ charitati, convincitur præferre illud charitati divinæ, et per consequens plus amare ipsum quam Deum; et ideo aliqua peccata ex genere quæ de se (1) repugnant charitati, habent quod aliquid diligatur supra Deum; et sic sunt ex genere suo mortalia.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

ARTICULUS III

Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale.

2-2, quæst. 24, art. 10, corp., fin., et quæst. 186, art 9, corp.; et 1 Sent., dist. 17, quæst. 2, art. 5. corp., fin.; et 2. dist. 42, quæst. 1, art. 3; et Ver. quæst. 26, art. 6, ad 16; et Mal. quæst. 7, art. 1, ad 7, et art. 3, corp., et ad 1, et 3, art. 6, ad 5, et quæst. 14, art. 2, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

2. Præterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi: unde in 2 Ethic., cap. 1 et 2, dicitur quod *ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus*. Sed peccatum mortale et veniale differunt genere, seu specie, ut dictum est art. præc. Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Præterea, si peccatum dicatur veniale, quod

---

(1) Ita optime codd. et editi passim. — Theologi, *quod de se*.

disponit ad mortale, oportebit quod quæcumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale: dicit enim Augustinus in regula, quod *superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia, quod est inconveniens.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 19, 1: *Qui spernit minima, paulatim defluit* (1). Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quod totaliter defluat per peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod disponens est quodammodo causa: unde secundum duplicem modum causæ est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam movens directe ad effectum, sicut calidum calefacit; est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundum hoc actus peccati *dupliciter* ad aliquid disponit. — *Uno* quidem modo directe, et sic disponit ad actum similem secundum speciem. **Et hoc modo primo et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie. — Sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quamdam consequentiam ad peccatum quod est mortale ex parte agentis.** Augmentata enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, in tantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali. Nam unicuique habenti habitum, in quantum hujusmodi, finis est operatio secundum habitum; et sic multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale. — *Alio* modo actus humanus disponit ad aliquid, **removendo prohibens; et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere.** Qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem; et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subjicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subjiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duæ species unius generis, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 1; sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

Ad secundum dicendum quod peccatum veniale non est simile mortali in specie; est tamen simile ei in genere, in quantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter et aliter, ut dictum est art. 1 et 2 hujus quæst.

Ad tertium dicendum quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum; potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est in corp.

(1) Vulgata: *Qui spernit modica, paulatim decidet.*

ARTICULUS IV

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

Sup., art. 2, corp.; et 2 Sent., dist. 24, quæst. 3, art. 7; et Mal. quæst. 7, art. 3; et Psal. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus, exponens illud Joan. 3, 36: *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam*, tract. 12, circ. fin.: *Peccata minima* (id est, venialia) *si negligantur, occidunt.* Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Præterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum vero est peccatum mortale, ut supra dictum est, quæst. 74, art. 8, ad 2. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Præterea, peccatum veniale et mortale differunt, sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Præterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est art. præc. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

— Sed contra, ea quæ differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex prædictis patet (articulis præcedentibus). Ergo veniale non potest fieri mortale.

RESPONDEO dicendum quod peccatum veniale fieri mortale, potest *tripliciter* intelligi. — *Uno* modo sic **quod idem actus numero primo sit peccatum veniale, et postea mortale; et hoc**

ART. 4. — Nota illa verba textus: « Licet forte quantum ad pœnam ignis non sint improportionabiles pœnæ ». Dixit hoc, quia cum utriusque, scilicet mortalis et venialis pœna ignis sit intensive finita, et omnis finiti ad omne finitum sit aliqua proportio, consequens est ut pœnæ utriusque, quantum ad ignem, sint proportionabiles. Et hoc est dicere quod non est infinitus excessus inter pœnam ignis pro mortali et pro veniali. Immo procedendo juxta doctrinam 8 Physic., tantum possent multiplicari pœnæ venialium, ut simul junctæ excedant pœnam unius mortalis, de hac sola pœna loquendo. Ly *forte* non est dubitantis, sed est non determinantis (Cajet.).

esse non potest, quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua ; si autem voluntas non non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale. — Alio modo potest intelligi, ut **id quod est veniale ex genere, fiat mortale ; et hoc quidem possibile est**, in quantum constituitur in eo finis, vel in quantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est art. 2 hujus quæst. — *Tertio* modo potest intelligi ita **quod multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est** : non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis, quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ, peccatum autem veniale reatum pœnæ temporalis, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Patet etiam ex parte pœnæ damni, quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinæ, cui nulla alia pœna comparari potest, ut Chrysostomus dicit, hom. 24 in Matth., aliquant. ante fin. Patet etiam ex parte pœnæ sensus, quantum ad vermem conscientiæ, licet forte quantum ad pœnam ignis non sint improportionabiles pœnæ. — **Si vero intelligatur quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositive, sic verum est**, sicut supra ostensum est, art. 3 hujus quæst., secundum duos modos dispositionis, quibus peccatum veniale disponit ad mortale.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur in illo sensu quod multa peccata venialia dispositive causant mortale.

Ad secundum dicendum quod ille idem motus sensualitatis qui præcessit consensum rationis, nunquam fit peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

Ad tertium dicendum quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quædam permanens : unde eadem manens potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest ; et quantum ad hoc non est simile.

Ad quartum dicendum quod dispositio quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie : sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

Articulus V

Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale.

2-2, quæst. 110, art. 4, ad 5 ; et 4 Sent., dist. 16, quæst. 3, art. 2 et 4 ; et Mal. quæst. 2, art. 8, et quæst. 7, art. 4, per tot., et art. 7, corp., princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus in serm. de Purgatorio, quod *si diu teneatur iracundia et ebrietas, si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium.* Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia ; alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Præterea, Magister dicit, dist. 24, lib. 2 Sent., quod *delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale ; si autem non sit morosa, est peccatum veniale.* Sed morositas est quædam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Præterea, plus differunt malum et bonum, quam veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

— Sed contra est quod cum circumstantia sit accidens, quantitas ejus non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere : semper enim subjectum præeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale, cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet art. præc., in arg. *Sed cont.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 7, art. 1, cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, in quantum hujusmodi, est accidens moralis actus. Contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis ; et tunc amittit rationem circumstantiæ, et constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumstantia addit deformitatem alterius generis ; sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati ; sed si accedat ad non suam quæ est alterius uxor, additur deformitas opposita justitiæ, contra quam est ut aliquis usur-

---

Art. 5. — Nota responsionem ad 2 junctam aureæ responsioni ad 1 præcedentis art. ; quoniam hic habes manifeste unde videre potes decisionem superius factam de speciebus peccatorum ex ignorantia (Cajetanus).

pet rem alienam; et secundum hoc hujusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quæ dicitur adulterium. Impossibile est autem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim art. 1 hujus quæst., quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quæ sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod **circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus.**

Ad primum ergo dicendum quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem; similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur vel protelatur; nisi forte in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem: puta inobedientia, vel contemptus, vel aliquid hujusmodi. Dicendum est ergo quod cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum, in quod tendit motus iræ, quod, ex genere suo, sit peccatum mortale (sicut homicidium, vel furtum), talis ira ex genero suo est peccatum mortale; sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus in quantum est motus subitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si vero nocumentum, in quod tendit motus iræ, esset veniale ex genere suo (puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve et jocosum, quod modicum ipsum contristet), non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna, nisi forte per accidens, puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid hujusmodi. De ebrietate vero dicendum est quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale; quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quamdam vel infirmitatem, puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari: tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas ejus eligere magis pati ebrietatem quam abstinere a vino superfluo; unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad secundum dicendum quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quæ ex suo genere sunt peccata mortalia: in quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus, sicut et de ira dictum est in solut.. præc.: dicitur enim ira diuturna et delectatio morosa, propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est, quæst. 18, art. 10 et 11.

Articulus VI

Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

Mal. quæst. 7, art. 2, ad 18, et art. 3, ad 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale. Æqualiter enim distat peccatum veniale a mortali, et e contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est art. 4 et 5 præc. Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Præterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundum hoc quod peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquid commitens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum: puta si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, et contrariam divino amori, fornicetur; ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter, et sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Præterea, sicut dictum est art. præc., arg. 3, plus differt bonum a malo, quam veniale peccatum a mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus justitiæ: sicut patet in judice, qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

— Sed contra est quod æternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum autem veniale temporalem pœnam. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

Respondeo dicendum quod veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 1. Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde et veniale per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale: sicut cum aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per

additionem. Et ideo **peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis.** Non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur ut dicat verbum otiosum; sed magis aggravatur propter deformitatem adjunctam. — **Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus :** quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus, ut ex dictis patet, art. 2 hujus quæst. Et hoc fit per subtractionem quamdam scilicet deliberatæ rationis. Et quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

Ad primum ergo dicendum quod veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto, ut puer a viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum quod si sit talis ignorantia quæ peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec venialiter nec moraliter peccat. Si vero sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, in quantum negligit homo addiscere ea per quæ potest se in divino amore conservare.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro contra Mendacium, cap. 7, ante med., *ea quæ sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt.* Homicidium autem est occisio innocentis; et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed judex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Lib. Arb., cap. 4 et 5.

QUÆSTIO LXXXIX

DE PECCATO VENIALI SECUNDUM SE. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum peccatum veniale causet maculam in anima; 2° de distinctione peccati venialis, prout figuratur *per lignum, fænum* et *stipulam*, 1 Corinth. 3; 3° utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter : 4° utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter; 5° utrum primi motus infidelium sint peccata venialia; 6° utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum peccatum veniale causet maculam in anima.

3 P., quæst. 87, art. 2, ad 3; et 4 Sent., dist. 16, quæst. 2, ad 3, et quæst. 1, ad 1, et art. 2, quæst. 1, ad 1; et Mal. quæst. 7, art. 2, corp.; et Psalm 34, com. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus in lib. de Pœnitentia (scilicet hom. ult. inter 50, cap, 2, circa fin.), quod *peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut a cœlestis sponsi amplexibus nos separent.* Sed nihil aliud est macula quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

2. Præterea, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus et affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quædam deordinatio actus et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

3. Præterea, macula animæ causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra dictum est, quæ. 86, art. 1. Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

— Sed contra est quod dicitur Ephes. 5, 27 : *Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam.* Glossa interl. *Id est, aliquod peccatum criminale.* Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, quæst. 86, art. 1, macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculæ ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est *duplex* nitor, *unus* quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris; *alius* autem ex exteriori claritate superveniente, ita etiam in anima est duplex nitor : unus quidem *habitualis*, quasi intrinsecus; alius autem *actualis*, quasi exterior fulgor. — **Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem**; quia non excludit, neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum, ut infra patebit, 2-2, quæst. 24, art. 10, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata : unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, **proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima.** Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, in quantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus lo-

quitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale; aliter autem non separarent ab amplexu cœlestis sponsi.

Ad secundum dicendum quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiæ, qui provenit in eos qui Deo adhærent ut ultimo fini per charitatem. Sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo. Unde non est simile.

ARTICULUS II

Utrum convenienter peccata venialia per lignum, fœnum et stipulam designentur.

4 Sent., dist. 21, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, art. 1, corp., et dist. 46, quæst. 2, art. 3, quæst. 3, ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per *lignum, fœnum* et *stipulam* designentur. *Lignum* enim, *fœnum* et *stipula* dicuntur superædificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium; sicut etiam quælibet falsæ opiniones sunt præter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per *lignum, fœnum* et *stipulam*.

2. Præterea, ille qui ædificat *lignum, fœnum* et *stipulam*, sic *salvus erit quasi per ignem*. Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem, puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per *lignum, fœnum* et *stipulam* peccata venialia designantur.

3. Præterea, secundum Apostolum alii sunt qui *ædificant aurum, argentum* et *lapides pretiosos*, id est, amorem Dei et proximi, et bona opera; et alii qui *ædificant lignum, fœnum* et *stipulam*. Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, bona opera faciunt: dicitur enim 1 Joan. 1. 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus* (1). Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

4. Præterea, multo plures differentiæ et gradus sunt peccatorum venialium quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

— Sed contra est quod Apostolus, 1 ad Cor. 3, 12, dicit de eo qui superædificat *lignum, fœnum* et *stipulam*, quod *salvus erit quasi per ignem*; et sic patietur pœnam, sed non æternam. Reatus autem pœnæ temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est quæst. 87, art. 5, et quæst. 88, art. 2. Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

RESPONDEO dicendum quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per *aurum, argentum* et *lapides pretiosos*; quidam vero peccata etiam mortalia, quæ figurantur, secundum eos, per *lignum, fœnum* et *stipulam*. Sed hanc expositionem improbat Augustinus in lib. de Fide et Operibus, cap. 15, quia, ut Apostolus dicit ad Galatas 5, qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est salvum fieri. Apostolus autem dicit quod *ille qui ædificat lignum, fœnum* et *stipulam, salvus erit quasi per ignem*. Unde non potest intelligi quod per *lignum, fœnum* et *stipulam* peccata mortalia designentur.

Dicunt ergo quidam quod per *lignum, fœnum* et *stipulam* significantur opera bona, quæ superædificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia; sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad charitatem Dei et proximi: unde pertinent ad *aurum, argentum* et *lapides pretiosos*; non ergo ad *lignum, fœnum* et *stipulam*. Et ideo dicendum est quod **ipsa peccata venialia, quæ admiscent se procurantibus terrena, significantur per lignum, fœnum et stipulam.** Sicut enim hujusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam ædificii, et possunt comburi ædificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur æternam.

Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia non dicuntur superædificari spirituali fundamento, quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur juxta ipsum, sicut accipitur Psal. 136, 1: *Super flumina Babylonis*, id est, juxta, quia peccata venialia non destruunt spirituale ædificium, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod non dicitur de quocumque ædificante *lignum, fœnum* et *stipulam*, quod *salvus sit quasi per ignum*; sed solum de

---

ART. 2. — Textus 1 Corint. 3, 11. « Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus. Si quis autem superædificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos ligna, fœnum, stipulam, uniuscujusque opus manifestum erit... et uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit. Si cujus opus manserit quod superædificavit, mercedem accipiet. Si cujus opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.

(1) Vulgata :... *quoniam peccatum.. ipsi nos seducimus.*

eo qui ædificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, ut quidam existimabant, sed fides formata charitate, secundum illud Ephes. 3, 17 : *In charitate radicati et fundati.* Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus, habet quidem *lignum*, *fœnum* et *stipulam*, sed non sunt superædificata supra fundamentum spirituale : et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissime per fervorem charitatis purgantur : unde tales non superædificant venialia, quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent, quia non ita frequenter recurrere possunt ad hujusmodi peccata venialia delenda per charitatis fervorem.

Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 1 de Cœlo, text. 2, *omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio et fine.* Et secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur : scilicet ad *lignum*, quod diutius manet in igne ; ad *stipulam*, quæ citissime expeditur; ad *fœnum*, quod medio modo se habet : secundum enim quod peccata venialia sunt majoris vel minoris adhærentiæ vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

Articulus III

Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.

2 Sent., dist. 21, quæst. 2, art. 3 ; et 3, dist. 34, art. 4, ad 4 ; et Mal. quæst. 2, art. 8, ad. 1, et quæst. 7, art. 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter, quia super illud 1 ad Timoth. 2 : *Adam non est seductus*, dicit Glossa ord. (Aug., 14 de Civ. Dei, cap. 11, in fin.) : *Inexpertus divinæ severitatis in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum.* Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

2. Præterea, Augustinus dicit, 11 super Genes. ad litt., cap. 5, in princ. : *Non est arbitrandum quod esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda.* Elatio autem dejectionem præcedens, quæ facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem lib. Augustinus dicit, cap. ult., circ. fin., quod *virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset, sumpto vetito pomo, non esse mortuam.* Videtur etiam fuisse in Eva aliquis infidelitatis motus in hoc quod de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit : *Ne forte moriamur*, ut habetur Gen. 3, 3. Hæc autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Præterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

— Sed contra est quod cuilibet peccato debetur aliqua pœna. Sed nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, ut Augustinus dicit, 14, de Civ. Dei, cap. 10. Ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non ejiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

Respondeo dicendum quod **communiter ponitur quod homo in statu innocentiæ non potuit venialiter peccare.** Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status. Dignitas enim personæ est quædam circumstantia aggravans peccatum ; non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiæ, vel voti, vel alicujus hujusmodi, quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status. Sic ergo intelligendum est quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret, peccando mortaliter.

Cujus ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit *vel* propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, *vel* propter inordinationem existentem circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis, ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi ; quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono, ut supra dictum est, quæst. 74, art. 10 ; quod vero humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est, quæst. 72, art. 5. In statu autem innocentiæ, ut in 1

ART. 3. — Ita sentiunt S. Bonavent., in 2, dist. 21, art. 5 ; Durandus, quæst. 4 ; Conradus, Medina, Valentia, Granadus et alii contra Scotum.

habitum est, quæst. 95, art. 1, erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei, cap. 13 : et ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo ; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in statu innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Ad primum ergo dicendum quod veniale non sumitur ibi secundum quod nunc de veniali loquimur ; sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

Ad secundum dicendum quod illa elatio quæ præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale ; dicitur autem præcessisse dejectionem ejus in exteriorem actum peccati. Hujusmodi autem elationem subsecuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere, quæ ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit, quod præcepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub præcepto contineri.

Ad tertium dicendum quod peccatum mortale in tantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum ; quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quæcumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Articulus IV

Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

Mal. quæst. 7, art. 9.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum angelis convenit in superiori animæ parte, quæ mens vocatur, secundum illud Gregorii in homil. 29 in Evang., parum a princ. : *Homo intelligit cum angelis.* Sed homo secundum superiorem partem animæ potest peccare venialiter. Ergo et angelus.

2. Præterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

3. Præterea, angeli mali videntur aliqua facere quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum et ad alias hujusmodi levitates. Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, ut dictum est quæst. 88, art. 5, nisi speciali prohibitione superveniente ; quod non est in proposito. Ergo angelus potest peccare venialiter.

— Sed contra est quod major est perfectio angeli quam perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus angelus.

Respondeo dicendum quod intellectus angeli, sicut in 1 dictum est, quæst. 58, art. 3, non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit : unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est, quæst. 8, art. 2, et quæst. 72, art. 5, fines sunt sicut principia ; ea vero quæ sunt ad finem, sunt sicut conclusiones. Unde mens angeli non fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis. Propter hoc ex natura sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale. Sed **angeli boni** non moventur in ea quæ sunt ad finem nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus ; et propter hoc **omnes eorum actus sunt actus charitatis ; et sic in eis non potest esse peccatum veniale. — Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum ; et ideo in omnibus peccant mortaliter, quæcumque propria voluntate agunt.** Secus autem est de appetitu naturalis boni, qui est in eis, ut in 1 dictum est, quæst. 63, art. 1, ad 3, et art. 4.

Ad primum ergo dicendum quod homo convenit quidem cum angelis in mente sive in intellectu ; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est in corp., et p. 1, quæst. 55, art. 2.

Ad secundum dicendum quod angelus non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi simul referens eam in Deum sicut in ultimum finem, vel in aliquem finem inordinatum, ratione jam dicta in corp. art.

Ad tertium dicendum quod omnia illa quæ videntur esse venialia, dæmones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale : unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

Articulus V

Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia.

2-2, quæst. 158, art. 2, ad 3 ; et 2 Sent., dist. 14, quæst. 3, art. 2, corp. ; et 3, dist. 23, quæst. 1, art. 3, quæst. 2, ad 3 ; et 4, dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæst. 2, ad 3 ; et Ver. quæst. 26, art. 6, ad 16 ; et Mal. quæst. 7, art 8 ; et Quodl. 8, art. 21 ; et Rom. 8, in princ.).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod

Art. 5. — Quæstionem movet, propter quosdam qui po-

primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus ad Rom. 8, 1, quod *nihil est damnationis his*(1) *qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant;* et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex præmissis apparet. Hæc ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiæ, quia sunt in Christo Jesu. Sed infideles non sunt in Christo Jesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Præterea, Anselmus dicit in lib. de Gratia et Lib. Arb. (sive de Concord. grat. et lib. arb., a med.) : *Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiamsi non secundum carnem ambulant.* Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo, cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiæ, videtur quod primus motus concupiscentiæ in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Præterea, Anselmus dicit in eodem lib., ibid. : *Sic est factus homo ut concupiscentiam sentire non deberet.* Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

— Sed contra est quod dicitur Act. 10, 34 : *Non est personarum acceptor Deus.* Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

Respondeo dicendum quod **irrationabiliter dicitur quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant.** Et hoc patet dupliciter. — Primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subjectum peccati mortalis, ut supra est habitum, quæst. 74, art. 4; est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus : unde non potest esse quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. — Alio modo ex statu ipsius peccantis : nunquam enim dignitas personæ diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet, quæst. 73, art. 10 : unde nec peccatum est minus in fideli quam in infideli, sed multo majus. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundum illud 1 ad Tim. 1, 13 : *Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea ;* et peccata fidelium aggravantur propter gratiæ sacramenta, secundum illud Hebr. 10, 29 : *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui... sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?*

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ aufertur per gratiam Jesu Christi, quamvis maneat concupiscentiæ fomes : unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi cit. in arg. 2.

Unde patet solutio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem justitiam : unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

sucrunt primos motus sensualitatis in infidelibus esse peccata mortalia : primos motus vocabant eos, quibus infideles non consentiunt.— *Vide infra, quæst.* 109, *art.* 2, *definit. fid.*

(1) Vulgata : *Nihil ergo nunc damnationis est iis qui sunt...*

Articulus VI

Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali.

P. 1, quæst. 90, art. 4, ad 3; et 2 Sent., dist. 28, art. 3, ad 5; et dist. 42, quæst. 1, art. 5, ad 7; et 4, dist. 45, quæst. 1, art. 3, ad 5; et Ver. quæst. 24, art. 12, ad 2, et quæst. 28, art. 3, ad 4; et Mal. quæst. 5, art. 1, ad 8, et quæst. 7, art. 10, ad 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim præcedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est, quæst. 88, art. 3. Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali sine mortalibus.

2. Præterea, minus habet de connexione et convenientia veniale cum mortali quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subjectus originali peccato potest committere unum peccatum mortale, et non aliud. Ergo et potest committere peccatum veniale, et non mortale.

3. Præterea, determinari potest tempus in quo puer primo potest esse actor peccati actualis, ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio quantumcumque brevi potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

— Sed contra est quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non

Art. 6. — Hanc S. Doctoris sententiam tenent S. Antoninus, Capreolus, Abulensis, Cano, Victoria, Soto, Navar., Cajet., Medina, Bannes, etc. Attamen plures etiam, et non mediocris notæ, stant pro altera parte, inter quos S. Bonavent., Durandus, Richard.

Nota quod non tenetur homo statim converti ad Deum explicite, sed bene modo quo potest.

est pœna sensus, ut infra dicetur (in parte quam non complevit. Vid. Supplem., quæst. 69, art. 5); in inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

RESPONDEO dicendum quod **impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali.** Cujus ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus ætatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali : unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere incœperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati ; sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de se ipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati ; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est ; et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ei per gratiam remissum.

Ad primum ergo dicendum quod veniale non est dispositio ex necessitate præcedens mortale, sed contingenter : sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam ejus vel convenientiam, sed propter defectum usus rationis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere ; sed a peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi, quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Zach. 1, 3.

De Lege

QUÆSTIO XC

DE LEGIBUS. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum.

Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cujus tentatione in primo dictum est, quæst. 111, art. 2 et 3. — Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit — per legem, — et juvat per gratiam.

Unde primo de lege, — secundo de gratia dicendum est.

Circa legem autem — primo oportet considerare de ipsa lege in communi ; — secundo, de partibus ejus.

Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda : — primo quidem, de essentia ipsius ; — secundo, de differentia legum ; — tertio, de effectibus legis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum lex sit aliquid rationis ; 2° de fine legis ; 3° de causa ejus ; 4° de promulgatione ipsius.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum lex sit aliquid rationis.

Inf., quæst. 91, art. 1, corp., et quæst. 92, art. 1, corp., et quæst. 94, art. 1, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus ad Rom. 7, 23 : *Video aliam legem in membris meis,* etc. Sed nihil quod est rationis, est in membris ; quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

ART. 1. — Legem varie derivant auctores : alii, ut Isidorus, a *legendo* vocatam aiunt, quia scripta legi potest ; alii, ut Augustinus, ab *eligendo*, quia cum prudenti electione ferendæ sunt ; alii tandem, duce S. Thoma, a *ligando* ; et est S. Litteris conforme, quæ leges vincula sæpius vocant. — Quantum vero ad significationem, lex varie accipitur, ut patet ex resp. ad objecta. De lege proprie dicta, prout definitur infra, art. 4 (in fine corp.), hic agitur. — Quantum vero ad præsentem art., quidam censent legem ad voluntatem pertinere, inter quos Alph. a Castro, Joann. Medina, Suarez (*de Legib. c.* 5) ; quidam ad intellectum, ex quibus, post suum Doctorem, omnes thomistæ, et insuper Vasquez, Valentia, Azorius ; tandem alii ad utramque potentiam, ex quibus Gerson, Ariminensis, et Becanus. — Hic sumitur ratio, prout contra voluntatem distinguitur, id est, pro intellectu : et cum ad ferendam legem sicut duplicis virtutis actus concurrit, scilicet prudentiæ et justitiæ ; ita etiam duplicis potentiæ actus intervenit, nempe intellectus et voluntatis : illius consultatio, et judicium et præceptum ; hujus desiderium et electio. Lex enim est essentialiter aliquid rationis ; omnis tamen lex positiva, non solius rationis, sed etiam voluntatis actum includit, scilicet voluntatem legem ferendi (Sylvius). Ps. 18, 8, 9, et 118, 105 ; Prov. 6, 23. — *In resp. ad* 2, nota proportionem inter syllogismum speculativum et practicum, quod ille totus in intellectu est ; iste autem, in intellectu principia (quæ sunt leges), conclusionem autem in operatione, habet. — *In resp. ad* 3, nota quod intellectus opus, ad hoc quod lex sit, sola motione voluntatis eget ; voluntatis autem opus, ad hoc quod lex sit, eget et motione et regulatione intellectus : motione quidem, quia voluntas non movetur nisi a cognito ; regulatione autem, quia voluntas irregulata est iniquitas ; et est sermo de voluntate creata : divina enim, est lex legum (Cajetanus).

Cfr. pro tract. de Legibus : — Suarez, *tractat. de Legibus :* Soto, *de Justitia et Jure ;* Valentia, Sylvius, Medina, in 1, 2.

2. Præterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis; similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est, quæst. 57; nec etiam actus rationis est, quia cessante rationis actu lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Præterea, lex movet eos qui subjiciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex præmissis, quæst. 9, art. 1. Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quod etiam Jurisperitus dicit, lib. 1, ff. de Co. stit. princ.: *Quod placuit principi, legis habet vigorem.*

— Sed contra est quod ad legem pertinet præcipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est, quæst. 17, art. 1. Ergo lex est aliquid rationis.

RESPONDEO dicendum quod lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quæ est principium primum actuum humanorum, ut ex prædictis patet, quæst. 66, art. 1. Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum, 7 Ethic., cap. 8, a med. In unoquoque autem genere id quod est primum principium, est mensura et regula illius generis: sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod **lex sit aliquid pertinens ad rationem.**

Ad primum ergo dicendum quod, cum lex sit regula quædam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo: — Uno modo sicut in mensurante et regulante; et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. — Alio modo sicut in regulato et mensurato; et sic lex est in omnibus quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quod quælibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

Ad secundum dicendum quod, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta ædificationem et ædificatum, ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per hujusmodi actum constitutum; quod quidem in speculativa ratione *primo* quidem est definitio; *secundo*, enuntiatio; *tertio*, vero syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, quæst. 13, art. 3, et quæst. 77, art. 2, ad 4, secundum quod Philosophus docet in Ethic., cap. 3, ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis; quæ quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

Ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 1. Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quæ sunt ad finem. Sed voluntas de his quæ imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata; et hoc modo intelligitur quod *voluntas principis habet vigorem legis*: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.

ARTICULUS II

Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune.

Infr., quæst. 91, art. 1, corp., et art. 6, ad 3 et quæst. 96, art. 1. 2, 3, 4 et 6, corp.; et 2-2, quæst. 58, art. 5, corp.; et 3 Part., quæst. 70, art. 2, ad 2; et 3 Cont., cap. 103, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet præcipere et prohibere. Sed præcepta ordinantur ad quædam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Præterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Præterea, Isodorus dicit in lib. 5 Etymologiarum, cap. 3: *Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit.* Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad privatum bonum unius. Ergo, etc.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in 5 Etymologiarum, cap. 21, quod *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., lex pertinet ad id quod est princi-

ART. 2. — Duplex hujus art. sensus reddi potest: unus, utrum lex semper ad aliquam communitatem dirigi debeat; alter, an lex semper ordinari debeat in bonum commune, tanquam in finem (Sylvius).

In resp. ad 1, nota in quo differunt præcepta, et in lege contenta, et a principibus seu prælatis facta. *Lex* ordinem ad commune bonum continet; *præceptum* autem ordinem illum applicat ad singulares fines subordinatos bono communi. Propter quod præcepta quæ bono communi non subordinantur, præcepti vim non habent (Cajetanus).

pium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum : unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est, quæst. 1, art, 6 et 7. et quæst. 2, art. 5 et 7. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine. — Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum (unus autem homo est pars communitatis perfectæ), **necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem**. Unde et Philosophus, præmissa definitione legalium, mentionem facit de felicitate et communione politica : dicit enim in 5 Ethic. cap. 1, a med., quod *legalia justa dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularium ipsius politica communicatione.* Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in 1 Politic., cap. 1.

In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum : sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quæ in tantum dicuntur calida, in quantum participant de igne. Unde oportet, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo **omnis lex ad bonum commune ordinatur**.

Ad primum ergo dicendum quod præceptum importat applicationem ad ea quæ lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines, et secundum hoc etiam de particularibus quibusdam præcepta dantur.

Ad secundum dicendum quod operationes quidem sunt in particularibus ; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causæ finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

Ad tertium dicendum quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

ARTICULUS III

Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis

Inf., quæst. 92, art 2, ad 2, et quæst. 45, art., 4, corp. et quæst. 96, art. 1 et 4. corp. ; et 2-2. quæst. 50, art. 1, ad 3, et quæst. 57, art. 2, corp., et quæst. 60, art 6, corp., et quæst. 67, art. 1, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cujuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim Apostolus, ad Rom. 2, 14, quod *cum gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt (1), ipsi sibi sunt lex.* Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in lib. 2 Ethic., cap. 1, a princ., *intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem.* Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cujuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Præterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest in civitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 5 Etymol., cap. 10, et habetur in Decretis, cap. 1, dist. 2 : *Lex est constitutio populi, secundum* (2) *quam majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt.* Non est ergo cujuslibet facere legem.

RESPONDEO dicendum quod lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo **condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius mul-**

ART. 3. — Sensus tituli est : « An quilibet possit condere legem » (Sylv.) — *In conclusione*, nota quod potest dici quod hic non loquitur universaliter, sed in multitudine humana perfecta, et secundum humanum ordinem : seclusa namque divina lege, in multitudine generis humani, nullus est princeps, sed ipsa multitudo commune bonum primo respicit per seipsam, vel committit alteri. Unde nihil objici potest de Deo, qui non est vicarius universi, neque de Papa, qui non est vicarius multitudinis, sed Christi. Potest etiam dici quod per gerentem vices multitudinis, non limitat se Auctor ad vicarium multitudinis, sed ad Deum, qui quovis modo vices multitudinis in hoc, quod est ordinare in commune bonum supplere potest. Constat enim quod Deus potest præeminenter ordinare in bonum commune multitudinis, multo melius quam ipsa multitudo potest in illud ordinare. Et ideo Auctor in articulo manifeste aperit quod idem intellexit per gerere vicem multitudinis, et per habere curam illius (Cajetanus).

(1) Vulgata :... *quæ legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex.*

(2) Ita editi passim. — Cod. Alcan. cum aliis, *in quantum.* — Textus Decret., *qua majores.*

titudis curam habet ; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus cujus est proprius ille finis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., ad 1, lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, in quantum participat ordinem alicujus regulantis ; unde et ibidem subditur : *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.*

Ad secundum dicendum quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem : potest enim solum monere ; sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. ult. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet pœnas infligere, ut infra dicetur, 2-2, quæst. 64, art. 3, et ideo solius ejus est leges facere.

Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis ; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in 1 Polit., cap. 1. Et ideo, sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur, ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quæ est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua præcepta vel statuta, non tamen quæ proprie habent rationem legis.

ARTICULUS IV

Utrum promulgatio sit de ratione legis.

3 Sent., dist. 24, quæst. 3, art. 3, corp., et ad 1 ; et 4 Sent., dist. 3, art. 5, quæst. 3, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

2. Præterea, ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Præterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum, quia *leges futuris negotiis necessitatem imponunt*, ut jura dicunt, lib. 1, Cod., tit. de Leg. et Constit. Sed promulgatio fit ad præsentes. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

— Sed contra est quod dicitur in Decretis, 4 distinctione (in append. Grat., ad cap. *In istis*), quod *leges instituuntur, cum promulgantur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde **promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.**

Et sic ex quatuor prædictis potest colligi **definitio legis, quæ nihil est aliud quam « quædam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata ».**

Ad primum ergo dicendum quod promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Ad secundum dicendum quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, in quantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest promulgatione facta.

Ad tertium dicendum quod promulgatio præsens in futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit in 5 Etymologiarum, cap. 3, et lib. 2, cap. 10, quod *lex a legendo vocata est, quia scripta est.*

QUÆSTIO XCI.

DE LEGUM DIVERSITATE. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de diversitate legum ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum sit aliqua lex æterna ; 2° utrum sit aliqua lex naturalis ; 3° utrum sit aliqua lex humana ; 4° utrum

---

ART. 4. — *Promulgatio* est publica propositio seu denuntiatio legis, quæ fieri solet aut publica voce præconis, aut per affi[illegible]onem in loco publico, aut per quamlibet aliam solemnitatem publicam. *Divulgatio* autem est istius promulgationis applicatio ad aures vel ad notitiam eorum subditorum, qui aut non interfuerunt promulgationi, aut illam non audierunt, nec legerunt (Sylvius, quæst. 96, art. 4, ubi tractat de promulgat. requisita ut lex obliget.).

Cfr. : Medina, ad hanc quæst. ; Valentia ; Sa, verbo *lex ;* Suarez. lib. 3 *de Legibus :* Molina, *de Jure et Justitia*, disp. 395 ; Vasquez, disp. 156 ; Granadus, *de Legibus ;* Becanus tract. 3 ; Solas, ad præsent. quæst. ; Tanner, *de Legibus*.

QUÆSTIO 91. — Quadruplicem legem S. Doctor ponit, scilicet : æternam, naturalem, humanam et divinam ; quæ vero dicitur lex fomitis (art. 6), solum metaphorice et improprie lex dicitur.

sit aliqua lex divina ; 5° utrum sit una tantum, vel plures ; 6° utrum sit aliqua lex peccati.

Articulus primus

Utrum sit aliqua lex æterna.

Inf., quæst. 93, art. 1, per tot., et art. 3 et 4, corp., et art. 5, ad 3; et 4 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 1 ; et 3 Cont., cap. 115 ; et Rom. 8, com. 3, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex æterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi : solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno, quia non erat ab æterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Preterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum, quod ordinetur ad finem : solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla lex est æterna.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Libero Arbit., cap. 6, parum a med. : *Lex, quæ summa ratio nominatur non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis æternaque videri.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst., præced. art. 1 et 4, nihil est aliud lex quam dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in 1 habitum est, quæst. 22, art. 1 et 2, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo **ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem**. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut dicitur Proverb. 8, inde est quod **hujusmodi legem oportet dicere æternam**.

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt, in quantum sunt ab ipso cognita et præordinata, secundum illud Rom. 4, 17 ; *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum.

Ad secundum dicendum quod promulgatio fit et verbo et scripto ; et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia et Verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna. Sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna.

Ad tertium dicendum quod lex importat ordinem ad finem active, in quantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem ; non autem passive, id est, quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cujus finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus ; nec ejus lex est aliud ab ipso : unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

Articulus II

Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis

Inf. quæst. 96, art. 2, ad 3, et quæst. 97, art. 1, ad 1 ; et 4. Sent., dist. 33, quæst. 2, art. 1, corp.; et Rom. 8, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter

---

Art. 1. — Ipsa providentia Dei, quæ est ratio gubernantis rerum, pro quanto est mensura et regula obligativa rerum omnium in suos actus et fines ad finem ultimum, legis rationem induit, quamvis legi subjecta, non eodem modo ab illa regulentur et obligentur : dum alia rationabiliter, ut intellectum habentia ; alia naturaliter, ut intellectu carentia subdantur (Cajetanus). — Providentia se habet ad legem æternam, sicut conclusio ad principia. Item ratio divinæ Sapientiæ, in quantum per eam cuncta sunt creata, habet rationem *ideæ;* in quantum vero respicit gubernationem rerum, dicitur *lex æterna* — Sic legem æternam definivit S. Augustinus : « Lex æterna est ratio divina, seu voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, et perturbari vetans » ; et alibi : « ea est qua justum est ut omnia sint ordinatissima ». — Materialistæ, Pantheistæ, Rationalistæ, Socialistæ et Liberalistæ ultimam moralitatis rationem, non in Deo, sed in materia, vel humanitate, vel voluptate, vel commodo, vel populi voluntate reponentes, legem æternam, tamen diverso modo, negarunt.

Cfr. — Auctores. quæst. præc. ; S. Augustinus, *de Lib. Arbit.* lib., 1, cap. 6, n. 15 et seq. : *de Vera Relig.*, c. 31, n. 57 et 58. *Cont. Faust.*, l 22, c. 27, 28; Neubauer, *in Theol. Wirceburg.*; Oberrauch, *de Lege æterna* (1776).

Art. 2. — Lex naturalis vocatur etiam lex rationis. — Ad 3 nota quod instinctus naturalis in brutis, est participatio legis æternæ, in quantum scilicet ex hujusmodi legis impressione, habent suas naturales inclinationes in proprios actus et fines. Consequenter ergo, illa participatio legis in eis, vocatur *instinctus naturalis;* sicut in hominibus vocatur *lex naturalis* (Porrecta). — Qui legem æternam, pariter et naturalem, negaverunt ; insuper Traditionalistæ hanc legem non naturaliter ingenitam, sed ex revelatione acceptatam et traditione propagatam contenderunt. Quidam tandem theologi negaverunt neminem in errorem posse versari inculpabiliter in quocumque legis naturalis puncto, etiam secundario. — Existere legem naturalem est certum ex fide et ex ratione.

S. Script. — Gen. 4, 7 ; Ps. 18, 7, etc. ; Eccli. 17, 5-7 ; Job, 21, 29 ; Rom. 2, 14.

Definit. Eccles. — *Pius IX*, 10 *aug.* 1863, *ad Episc. Ital.* : Notum nobis vobisque est, eos qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem ejusque præcepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes, ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse... æternam consequi vitam. — *Concil. Burdigal.* 1868..... Hominem vel a cunabilis instinctive et confuse sentire hanc legem, quam

enim homo gubernatur per legem æternam. Dicit enim Augustinus in 1 de Lib. Arbit., cap. 6, circa fin., quod *lex æterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima*. Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

2. Præterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 2. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationalibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliquia lex homini naturalis.

3. Præterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

— Sed contra est quod Roman. 2, 14, super illud : *Cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*, dicit Glossa ordin., quod *si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit, et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad. 1, lex, cum sit regula et mensura, *dupliciter* potest esse in aliquo : uno modo sicut in *regulante* et mensurante ; alio modo sicut in *regulato* et mensurato : quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, a lege æterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet art. præc., manifestum est quod **omnia participant aliqualiter legem æternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines.**

Inter cætera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet, in quantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem ; et talis participatio legis æternæ in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, Psal. 4, 6 : *Sacrificate sacrificium justitiæ*, quasi quibusdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera, subjungit : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni respondens, dicit : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine ;* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis. Unde patet quod **lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege æterna ; non autem est nisi quædam participatio ejus, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, quæst. 10, art. 1. Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis ; et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis ; et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad tertium dicendum quod etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali proprie lex vocatur : nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1 ; in creatura autem irrationali non participatur rationaliter : unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

ARTICULUS III

Utrum sit aliqua lex humana.

Inf., quæst. 95, art. 1 ; et 2 Sent., dist. 9, art. 2, corp., et ad. 5 ; et 3, dist. 40, art. 2, et art. 8, corp ; et Rom. 8, corp., et fin, et 3. dist. 37, art. 2, quæst. 2 ; et. 1 Metaph., lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est par-

---

postea pro ætatis incremento, voluntario studio, ingeniique acie, rationabiliter clarissimeque percipit. — *Propos. Baii a S. Pio V, damn.* 22 : Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad Romanos : « Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt » intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus. — *Prop. damn.* 8 *aug.* 1685 : Nullam admittimus ignorantiam invincibilem juris naturalis in ullo homine, dum hic et nunc contra jus naturæ agit. — *Proposit. damn.* 7 *dec.* 1690 : 2 Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ operantem ex ipsa non excusat a peccato formali.

Cfr. — S. August., *de Serm. Dom. in monte*, l. 2, c. 6 ; *Confess*, lib. 2, c 7. ; *in Ps.* 118, serm. 25, n. 4 ; *de Nat. et Grat*, c. 2, n. 2. S. Chrysost. *Hom* 12 et 13 *de Statuis* : S. Ambros., *de Fuga sæc.* c. 3. Cfr diversos auct. de philos. christiana, in Ethica seu morali parte, et præcipue Goudin, Liberatore, Zigliara, Sanseverino ; Neubauer. in Theol. Wirceb., in tract. *de Legib.* ; S. Bonavent., *in 2 Sent.*, dist. 39 ; Concil. Burdigal. 1868 ; Du Hamel, *Theol. mor.*, tr. 1, l. 1.

ART. 3. — Ex articulis 1, 2, 3, collige quod homo tribus legibus eget ad sui rectitudinem moralem, seclusa rectitudine requisita pro cœlesti patria : nam eget lege æterna, naturali et humana ; quæ nihil aliud sunt, quam ratio divinæ gubernationis in Deo, practica principia naturaliter per se nota, et conclusiones eorum per discursum rationis adinventæ ; quibus si conjungatur quod homo super hæc est ordinatus ad finem supernaturalem a Scriptura, civis cœlestis

ticipatio legis æternæ, ut dictum est art. præc. Sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit in 1 de Lib. Arb., cap. 6, circa fin. Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

2. Præterea, lex habet rationem mensuræ, ut dictum est quæst. præc., art. 1 et 2. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut in 10 Metaphys., text. 5, dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Præterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur in 10 Metaph., text. 3. Sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum, secundum illud Sap. 9, 14 : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

— Sed contra est quod Augustinus, in 1 de Liber. Arb., cap. 6 et seq., ponit duas leges, unam æternam, et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., in corp., et ad 2, lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ : utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est, loc. cit. Secundum hoc ergo dicendum est quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda; et **istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam, dicuntur « leges humanæ », observatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis**, ut supra dictum est, quæst. præc. Unde Tullius dicit in sua Reth., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quod *initium juris est a natura profectum; deinde quædam in consuetudinem ex utilitatis ratione* (1) *venerunt ; postea res a natura profectas, et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.*

Ad primum ergo dicendum quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo et imperfecte. Et ideo, sicut ex parte rationis speculativæ per naturalem participationem divinæ sapientiæ inest nobis cognitio quorumdam communium principiorum, non autem cujuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur ; ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quæ tamen in æterna lege continentur : et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad secundum dicendum quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quæ sunt a natura.

Ad tertium dicendum quod ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.

ARTICULUS IV

Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam.

1 P., quæst. 1, art. 2 ; et 3 P., quæst. 60, art. 5, ad 3 ; et 3 Sent., dist. 37, art. 3 ; et Rom. 8, fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam, quia, ut dictum est art. 2 huj. quæst., lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis, Sed lex æterna est lex divina, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo non oportet quod præter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua lex divina.

2. Præterea, Eccli. 15, 14, dicitur quod *Deus dimisit hominem in manu consilii sui* (1). Consilium autem est actu rationis, ut supra habitum est, quæst. 14, art. 1. Ergo homo dimissus est gubernationi suæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ est lex humana, ut dictum est art. præc. Ergo non oportet quod homo aliqua lege divina gubernetur.

3. Præterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturæ non habent aliquam legem divinam præter incli-

---

patriæ, manifestum erit quod oportet legem quartam superaddere, scilicet divinam, ut in art. sequenti dicitur, quæ secundum diversitatem status hominis in ordine illo supernaturali, est distincta in veterem et novam (Cajetanus).

(1) Al., *ex utilitate rationis.*

ART 4. — Definiri potest lex divina : Quod sit ea lex quæ a Deo immediate procedit, seu quam Deus immediate dedit (Sylvius).

(1) Vulgata : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.*

nationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

— Sed contra est quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens Psal. 118, 33 : *Legem pone mihi, Domine, viam j stificationum tuarum.*

RESPONDEO dicendum quod **præter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam.** Et hoc propter quatuor rationes : — *Primo* quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam, quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatudjnis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ, ut supra habitum est, q æst. 5, art. 5, ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigetur etiam ad suum finem lege divinitus data. — *Secundo*, quia propter incertitudinem humani judicii, præcipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa judicia, ex quibus etiam diversæ et contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigetur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare. — *Tertio*, quia de his potest homo legem facere de quibus potest judicare. Judicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus motibus, qui apparent ; et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina.— *Quarto*, quia, sicut Augustinus dicit in 1 de Libero Arbit., cap. 5 et 6, lex humana non potest omnia quæ male fiunt, punire vel prohibere ; quia, dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. — Et istæ quatuor causæ tanguntur in Psalmo 18, 8, ubi dicitur : *Lex Domini immaculata*, id est, nullam peccati turpitudinem permittens ; *convertens animas*, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit ; *testimonium Domini fidele*, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; *sapientiam præstans parvulis*, in quantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex æterna secundum proportionem capacitatis humanæ naturæ. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum quod consilium est inquisitio quædam : unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditjs, quæ sunt præcepta legis naturæ, propter prædicta in corp. art. ; sed oportet quod superaddantur quædam alia principia, scilicet præcepta legis divinæ.

Ad tertium dicendum quod creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V

Utrum lex divina sit una tantum.

Inf., quæst. 107, art. 1 ; et Galat. 3, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex divina sit una tantum. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem, secundum illud Psalm. 46, 8 : *Rex omnis terræ Deus.* Ergo est una tantum lex divina.

2. Præterea, lex omnis ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est quod Deus intendit in omnibus hominibus, secundum illud 1 ad Tim. 2, 4 : *Vult omnes homines* (1) *salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Ergo una tantum est lex divina.

3. Prærerea, lex divina propinquior esse videtur legi æternæ, quæ est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiæ quam cognitio naturæ. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Hebr. 7, 12 : *Translato sacerdotio, necesse est ut* (2) *legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est *duplex*, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex *vetus* et lex *nova*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in 1 dictum est, quæst. 30, art. 2 et 3, distinctio est causa numeri. *Dupliciter* autem inveniuntur aliqua distingui : *uno* modo, sicut ea quæ sunt omnino specie diversa, ut equus et bos ; *alio* modo, **sicut perfectum et imperfectum in eadem specie,**

(1) Vulgata : *Omnes homines vult salvos...*
(2) Vulgata :... *Ut et legis...*

sicut puer et vir. **Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam.** Unde Apostolus, ad Galat. 3, comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub pædagogo; statum autem novæ legis comparat statui viri perfecti, qui jam non est sub pædagogo. Attenditur autem perfectio et imperfectio legis secundum *tria* quæ ad legem pertinent, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, 3 et 4.— *Primo* enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2. Quod quidem potest esse duplex, scilicet bonum sensibile et terrenum; et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus: unde statim, Exod. 3, in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Chananæorum; et iterum bonum intelligibile, et cœleste; et ad hoc ordinat lex nova: unde statim Christus ad regnum cœlorum in suæ prædicationis principio invitavit, dicens : *Pœnitentiam agite, appropinquabit* (1) *enim regnum cœlorum.* Matt. 4, 17. Et ideo Augustinus dicit in 4 contra Faustum, cap. 2, in princ., quod temporalium rerum promissiones in Testamento veteri continentur, et ideo Vetus appellatur; sed æternæ vitæ promissio ad novum pertinet Testamentum. — *Secundo*, ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem justitiæ; in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundum illud Matth. 5, 20 : *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum ;* et ideo dicitur quod lex vetus cohibet manum, lex nova animum. *Tertio*, ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum; et hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum; lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus contra Adamantium Manichæi discipulum, cap. 17, aliquant. a princ., quod *brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, et alia adultis, ita etiam unus rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, et aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinorum.

Ad secundum dicendum quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundum illud Act. 4, 12 : *Non est aliud nomen* (2) *datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo lex perfecte omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi adventum; antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus, legem præparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quædam rudimenta salutaris justitiæ continentur.

Ad tertium dicendum quod lex naturalis dirigit hominem secundum quædam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quam imperfecti; et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad quæ non similiter se habent perfecti et imperfecti; et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut jam dictum est in corp.

(1) Vulgata... *appropinquavit...*

(2) Vulgata : *Nec aliud nomen est sub cœlo datum hominibus...*

Articulus VI

Utrum sit aliqua lex fomitis.

Inf., quæst. 93, art. 3, ad 1; et Rom. 7, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus, in 2 Etymolog., cap. 3, quod *lex in ratione consistit.* Fomes autem non consistit in ratione, sed magis a ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Præterea, omnis lex obligatoria est, ita quod qui eam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur; sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 2. Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 7, 23 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad 1, lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quod **omnis inclinatio vel ordinatio quæ invenitur in his quæ subjecta sunt legi, participative dicitur « lex »**, ut ex supra dictis patet, art. 2 hujus quæst. Potest autem in his quæ subduntur legi aliqua inclinatio inveniri *dupliciter* a legislatore : — uno modo in quantum *directe* suos inclinat subditos ad aliquid, et interdum ad diversos actus; secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. — Alio modo *indirecte*, in quantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat

Art. 6. — Inde vides quod *fomes* proprie significat inclinationem partis sensitivæ, exeuntis a rationis ordine.

in alium ordinem, et quasi in aliam legem : puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum. — Sic igitur sub Deo legislatore diversæ creaturæ diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem : ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex canis; est autem contra legem ovis, vel alterius mansueti animalis. **Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina, secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur.** Quæ quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel præter rationem, vel contra rationem, posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis ; et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit : ut sic quodammodo bestiis assimiletur quæ sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Psalm. 48, 21 : *Homo cum in honore esset, non intellexit ; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quæ *fomes* dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest secundum directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed **in quantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, in quantum est pœnalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinat ad malum : sic enim non habet rationem legis, ut dictum est in corp. art., sed secundum quod sequitur ex divinæ legis justitia; tanquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permitteretur.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit de eo quod est lex, quasi regula et mensura : sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quamdam participationem, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, id est, ad conservationem naturæ in specie vel individuo; et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi : sed fomes dicitur, secundum quod exit rationis ordinem.

QUÆSTIO XCII.

DE EFFECTIBUS LEGIS. — *In duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de effectibus legis ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum effectus legis sit homines facere bonos ; 2° utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut Legisperitus dicit.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum effectus legis sit facere homines bonos.

Inf., art. 2, ad 4; et 3 Cont., cap. 116, § 2, 3 et 4 ; et Rom. 10.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem : virtus enim est quæ *bonum facit habentem*, ut dicitur in 2 Eth., cap. 6, in princ. Sed virtus est homini a solo Deo : ipse enim *eam facit in nobis sine nobis*, ut supra dictum est in definitione virtutis, quæst 55, art. 4. Ergo legis non est homines facere bonos.

2. Præterea, lex non prodest homini, nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas præexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit bonos homines.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est, quæst. 90, art. 2. Sed quidam bene se habent in his quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet quod faciat homines bonos.

4. Præterea, quædam leges sunt tyrannicæ, ut Philosophus dicit in sua Politica, lib. 3, cap. 7, in fin., et lib. 4, cap. 10. Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. ult., circa princ., quod *voluntas cu-*

ART. I. — Dum Auctor dicit hic « legem veram et propriam facere hominem bonum simpliciter », non est sensus, quod ipsum faciat bonum ex omni parte et in omni genere virtutum; hoc enim est proprium solius legis charitatis, seu collectionis omnium legum ; sed sensus est quod ipsum faciat bonum secundum aliquam veram rationem boni honesti : sic, v.g., lex temperantiæ, facit bonum simpliciter, quia inducit ad actum temperantiæ,qui est simpliciter bonus (Billuart). — Patet quod legislator civilis debet intendere ut cives sint boni viri. Unde graviter errare politicos, omnesque eos qui Machiavelli placita sequuntur, dicentes : Principem aut Magistratum civilem posse leges ferre cum detrimento vel religionis vel alterius virtutis moralis, pro tuenda pace Reipublicæ. Tales enim leges non vere ordinarentur ad bonum commune, neque tenderent ad faciendos viros bonos, id tamen quod ad veram legem requiritur (Sylvius).

juslibet legislatoris hæc est ut faciat homines bonos.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 90, art. 1 et 4, lex nihil aliud est quam dictamen rationis in præsidente, quo subditi gubernantur. **Cujuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur**; sicut virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum *virtus cujuslibet subjecti est ut bene subjiciatur principanti*, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. ult. Ad hoc autem ordinatur unaquæque lex ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subjectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quæ facit bonum habentem, sequitur quod **proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid**. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum justitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans justitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis : sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est virtus, ut ex supra dictis patet, quæst. 63, art. 3 et 4, scilicet acquisita et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode : nam virtutem quidem acquisitam causat ; ad virtutem autem infusam disponit, et eam jam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, in tantum lex facit homines bonos. Unde et Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 6, parum ante finem, et lib. 2 Ethic., cap. 1, quod *legislatores assuefacientes faciunt bonos.*

Ad secundum dicendum quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis ; sed quandoque quidem ex timore pœnæ, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est, quæst. 63, art. 1 et 2.

Ad tertium dicendum quod bonitas cujuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum : unde et Augustinus dicit in 3 Confess., cap. 8, paulo a princ., quod *turpis est omnis pars quæ suo toti non congruit*. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi ; nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quod alii in tantum sint virtuosi, quod principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit in 3 Polit., cap. 3, quod *eadem est virtus principis et boni viri ; non autem eadem est virtus cujuscumque civis et boni viri.*

Ad quartum dicendum quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quædam perversitas legis ; et tamen in quantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni ; non enim habet de ratione legis, nisi secundum hoc quod est dictamen alicujus præsidentis in subditis (1) ; et ad hoc tendit ut subditi legis sint bene obedientes ; quod est eas esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

ARTICULUS II

Utrum legis actus convenienter assignentur

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quod legis actus est *imperare*, *vetare*, *permittere* et *punire*. Lex enim omnis præceptum commune est, ut legisconsultus Papinianus dicit, lib. 1, ff. tit. 3, de Legib. et Senastuscons. Sed idem est imperare quod præcipere. Ergo alia tria superfluunt.

2. Præterea, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est, art. præc. Sed consilium est de meliori bono quam præceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quam præcipere.

3. Præterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam et per præmia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et præmiare.

4. Præterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est, art. præc. Sed ille qui solo metu pœnarum obedit legi, non est bonus : nam *timore servili, qui est timor pœnarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit*, ut Augustinus dicit in Enchir., cap. 121. Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

ART. 2. — Obligatio est etiam effectus legis. Non tamen oportuit obligationem inter quatuor effectus distincte recensere, quia ex singulis eorum immediate oritur. Ex eo enim quod lege quippiam imperatur vel prohibetur, subditi tenentur vel facere vel omittere. Ex eo quod lex aliquid permittit, nascitur in aliquibus obligatio non impediendi, etc. (Sylvius).

(1) Ita Mss. et exempla omnia quæ vidimus. — Theologi : *Nisi hoc quod est dictamen alicujus præsidentis in subditos.*

— Sed contra est quod Isidorus dicit in 5 Etym., cap. 19 : *Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis præmium petat ; aut vetat, ut sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere ; aut punit, ut qui cædem fecerit, capite plectatur.*

Respondeo dicendum quod, sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde, sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quædam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis præcepto per aliquid. Præcepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est, quæst. 90, art. 1, et quæst. 91, art. 4. Sunt autem tres differentiæ humanorum actuum : — nam, sicut supra dictum est, quæst. 18, art. 5 et 8, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum ; et respectu horum ponitur legis actus **præcipere vel imperare** : præcipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, a med. — Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi ; et respectu horum lex habet **prohibere**. — Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes; et respectu horum lex habet **permittere,** et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. — Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor pœnæ ; et quantum ad hoc ponitur legis effectus **punire**.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut cessare a malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quamdam rationem præcepti ; et secundum hoc, large accipiendo præceptum, universaliter lex *præceptum* dicitur.

Ad secundum dicendum quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cujus non est condere legem. Unde etiam Apostolus, 1 ad Corinth. 7, 12, çum consilium quoddam daret, dixit : *Ego dico, non Dominus.* Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum quod etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere ; sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cujus auctoritate pœna infertur : et ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

Ad quartum dicendum quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat ; et secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

QUÆSTIO XCIII

DE LEGE ÆTERNA. — *In sex articulos divisa*

Deinde considerandum est de singulis : — et primo, de lege æterna ; — secundo, de lege naturali ; — tertio, de lege humana ; — quarto, de lege veteri ; — quinto, de lege nova, quæ est lex Evangelii. — De sexta autem lege, quæ est lex fomitis, sufficiat quod dictum est quæst. 81, 82 et 83, cum de peccato originali ageretur.

Circa primum quæruntur sex : 1° quid sit lex æterna ; 2° utrum sit omnibus nota ; 3° utrum omnis lex ab ea derivetur ; 4° utrum necessaria subjiciantur legi æternæ ; 5° utrum contingentia naturalia subjiciantur legi æternæ : 6° utrum omnes res humanæ ei subjiciantur.

Articulus primus

Utrum lex æterna sit summa ratio in Deo existens

Sup., quæst. 91, art. 1, et inf. præs. quæst., art. 3, et 4, corp. ; et 4 Sent., dist. 33, quæst. 1, art. 1, et 3 Cont., cap. 115.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex æterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim æterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures : dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 46, post med., quod *Deus singula fecit propriis rationibus.* Ergo lex æterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Præterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est, quæst. 90, 4. Sed *verbum* in divinis dicitur personaliter, ut in 1 habitum est, quæst. 34, art. 1 ; *ratio* autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex æterna quod ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro de Vera Relig., cap. 30, in fin., et 31, in princ. :

Art. 1. – Vide jam supra notata quæst. 91, art. 1. — Ex hoc art. habes duo axiomata : 1. Quanto in errore versantur, qui dicunt legem esse actum voluntatis, et non intellectus ! Lex enim æterna, quæ est legum præstantissima, summa ratio in Deo existens est. 2 Quod lex et summa ratio in Deo existens, quamquam ad divinam essentiam pertineat, promulgatur Verbo divino, quod est personale in Trinitate (Medina). — Vasquez (quæst. 91) et Lorca (disp. 5), pluresque alii, existimarunt legem æternam non esse legem, nisi improprie et metaphorice, et per quamdam analogiam ad veram legem. Quæ sententia opponitur menti et principiis S. Thomæ : etenim lex æterna proprie habet rationem legis, saltem respectu creaturarum intellectualium : est namque ordinatio rationis in bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet. Non deest etiam promulgatio, non quidem ex parte creaturæ audientis et inspicientis, sed ex parte Dei promulgantis (Billuart).

Apparet supra mentem nostram legem esse, quæ veritas dicitur. Lex autem supra mentem nostram existens est lex æterna. Ergo veritas est lex æterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex æterna non est idem quod ratio summa.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Lib. Arbit., cap. 6, circa med., quod *lex æterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra, quæst. 90, esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum; ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in 1 habitum est, quæst. 14, art. 8. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in 1 habitum est, quæst. 103, art. 5. Unde, sicut ratio divinæ sapientiæ, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis. vel exemplaris, vel ideæ ; ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc **lex æterna nihil aliud est quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.**

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ respiciunt proprias naturas singularum rerum ; et ideo in eis invenitur quædam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut in 1 habitum est, quæst. 15, art. 2 et 3. Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est, quæst. 90, art. 2. Ea autem quæ sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune ; et ideo lex æterna est una, quæ est ratio hujus ordinis.

Ad secundum dicendum quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum ; sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur ; et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur ; sed omnia quæcumque sunt in scientia Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum in 15 de Trin., cap. 14; et inter cætera quæ hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex æterna personaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad Verbum.

Ad tertium dicendum quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est meusuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus. Ex hoc enim quod res est, vel non est, opinio vera, vel falsa est. Intellectus vero divinus est mensura rerum ; quia unaquæque res in tantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum divinum, ut in 1 dictum est, quæst. 16, art. 1. Et ideo intellectus divinus est verus secundum se : unde ratio ejus est ipsa veritas.

ARTICULUS II

Utrum lex æterna sit omnibus nota

Sup., quæst. 19, art. 4, ad 3, et art. 5 et 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex æterna non sit omnibus nota. Quia, ut dicit Apostolus, 1 ad Cor. 2, 11 : *Quæ sunt Dei, nemo novit* (1), *nisi Spiritus Dei.* Sed lex æterna est quædam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota, nisi soli Deo.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Lib. Arb., cap. 6, circa fin., *lex æterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Ergo non omnes cognoscunt legem æternam.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Vera Relig., cap. 31, non longe a fin., quod *lex æterna est de qua homines judicare non possunt.* Sed sicut in 1 Ethic., cap. 3, a med., dicitur, *unusquisque bene judicat quæ cognoscit.* Ergo lex æterna non est nobis nota.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1

ART. 2. — Unus tituli sensus esse potest : « An omnibus notum sit, legem æternam esse et summam sapientiam, qua universa gubernantur». Juxta quem sensum affirmative resp. est. At hic sensus non est ex mente B. Thomæ, qui potius isto art. quærit : « An omnibus notum sit quæ et qualis sit lex æterna ».— Notandum quod etsi omnes habeant aliquam notitiam legis æternæ materialiter, quatenus cognoscunt aliqua eorum quæ sunt participationes legis æternæ ; non omnes tamen habent notitiam legis æternæ formaliter, ne quidem secundum participationem, quia omnes cognoscunt eam sub notione vel ratione participationis legis æternæ (Sylvius).

(1) Vulgata : *Quæ Dei sunt, nemo cognovit, nisi...*

de Lib. Arb., cap. 6, circa fin., quod *æternæ legis notio nobis impressa est.*

RESPONDEO dicendum quod *dupliciter* aliquid cognosci potest : — uno modo *in seipso;* — alio modo *in suo effectu,* in quo aliqua similitudo ejus invenitur: sicut aliquis non videns solem in sua substantia cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quod **legem æternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus, et beati, qui Deum per essentiam vident; — sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem.** Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in lib. de Vera Relig., cap. 31 ; veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis ; in aliis vero quidam plus, et quidam minus participant de cognitione veritatis ; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam.

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis manifestantur, secundum illud Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.*

Ad secundum dicendum quod legem æternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundum modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere potest : non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem æternam secundum modum prædictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

Ad tertium dicendum quod judicare de aliquo potest intelligi dupliciter : — uno modo, sicut vis cognitiva dijudicat de proprio objecto, secundum illud Job 12, 11 : *Nonne auris verba dijudicat, et fauces comedentis saporem?* Et secundum istum modum judicii Philosophus dicit, lib. 1 Ethic., cap. 3, a med., quod *unusquisque bene dijudicat quæ cognoscit,* judicando scilicet an sit verum quod proponitur. — Alio modo, secundum quod superior judicat de inferiori quodam practico judicio, an scilicet ita debeat esse, vel non ita ; et sic nullus potest judicare de lege æterna.

ARTICULUS III

Utrum omnis lex a lege æterna derivetur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis lex a lege æterna derivetur. Est enim quædam lex fomitis, ut supra dictum est, quæst. 91, art. 6. Ipsa autem non derivatur a lege divina, quæ est lex æterna : ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit, Rom. 8, 7, quod *legi Dei non potest* (1) *esse subjecta.* Ergo non omnis lex procedit a lege æterne.

3. Præterea, a lege æterna nihil iniquum procedere potest, quia, sicut dictum est art. præc., arg. 2, *lex æterna est secundum quam justum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed quædam leges sunt iniquæ, secundum illud Isai 10, 1 : *Væ qui condunt leges iniquas!* Ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

3. Præterea, Augustinus dicit in 1 de Lib. Arb., cap. 5, sub fine, quod *lex quæ populo regendo scribitur, recte multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur.* Sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege æterna.

— Sed contra est quod Proverb. 8, 15, divina Sapientia dicit : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Ratio autem divinæ Sapientiæ est lex æterna, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Ergo omnes leges a lege æterna procedunt.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 90, art. 1 et 2, lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi, quia movens secundum non movet nisi in quantum movetur a primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate, derivatur a rege per præceptum in inferiores administratores ; et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum

---

ART. 3. — Tres sunt modi derivationis legum ab æterna. 1. Derivantur ab ea ut ab exemplari, cum nulla lex sit justa, nisi imitetur æternam. 2. Ut ab efficiente, quatenus omnis potestas inferiorum legislatorum datur illis per æternam. 3. In quantum lex æterna, mediante lumine rationis naturalis vel fidei, præcipit vel approbat ut aliquæ leges fiant, eæque pro diversitate temporum, locorum, personarum, tales et tales (Sylvius). — Hujus sententiæ veritatem, aperte videbit Theologus, si universas leges annumeraverit. Nam dictamina mentibus nostris a natura indita, constituunt legem naturalem. Rursus dictamina illa quæ sunt in S. Script. constituunt legem divinam. Illa autem dictamina quæ nos deducimus et colligimus per discursum humanum, vel ex ratione naturali, vel ex ratione revelata, constituunt legem humanam ecclesiasticam et civilem. Et istæ sunt universæ leges, quæ omnes derivantur a lege æterna et a divina sapientia (Medina).

Definit. fidei : Proposit. a Pio IX in Syllab. damn. : 56. Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est ut humanæ leges ad naturæ jus conformentur, aut obligandi vim accipiant. 57. Philosophicarum rerum morumque scientia, itemque civiles leges, possunt et debent a divina et Ecclesiastica auctoritate declinare.

(1) Vulgata :... *non est...*

ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus, a lege æterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter æternam. Unde **omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege æterna** ; et propter hoc Augustinus dicit in 1 de Liber. Arb., cap. 6, ad fin., quod *in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverint.*

Ad primum ergo dicendum quod fomes habet rationem legis in homine, in quantum est pœna consequens divinam justitiam ; et secundum hoc manifestum est quod derivatur a lege æterna. In quantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supra dictis patet, quæst. 91, art. 6.

Ad secundum dicendum quod lex humana in tantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam ; et secundum hoc manifestum est quod a lege æterna derivatur. In quantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua ; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua in quantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis ejus qui legem fecit, secundum hoc etiam derivatur a lege æterna. *Omnis enim potestas a Domino Deo est* (1), ut dicitur Rom. 13, 1.

Ad tertium dicendum quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quæ dirigi non possunt lege humana : plura enim subduntur causæ superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittit de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset, si approbaret ea quæ lex æterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege æterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

Articulus IV

Utrum necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ.

1. Part., quæst. 22, art. 2, ad 3, et art. 4, ad 3 ; et quæs 103, art. 1, ad 3 ; et 2-2, quæst. 49, art. 6, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cum sit justa. Ergo rationi subditur. Sex lex æterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi æternæ. Voluntas autem Dei est aliquid æternum. Ergo etiam æterna et necessaria legi æternæ subduntur.

2. Præterea, quidquid subjicitur regi, subjicitur legi regis. Filius autem, ut dicitur 1 ad Corinth. 15, 25 et 28, *subjectus erit Deo et Patri cum tradiderit ei regnum.* Ergo Filius, qui est æternus, subjicitur legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est ratio divinæ providentiæ. Sed multa necessaria subduntur divinæ providentiæ, sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum cœlestium. Ergo legi æternæ subduntur etiam necessaria.

— 4. Sed contra, ea quæ sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur homini lex, ut cohibeatur a malis, ut ex supra dictis patet, quæst. 92, art. 2. Ergo ea quæ sunt necessaria, legi non subduntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. lex æterna est ratio divinæ gubernationis. Quæcumque ergo divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ ; quæ vero gubernationi divinæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quæ circa nos sunt. Humanæ enim gubernationi subduntur ea quæ per homines fieri possunt ; quæ vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanæ, scilicet quod homo habeat animam, vel manum aut pedes. Sic igitur **legi æternæ subduntur omnia quæ sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria. — Ea vero quæ pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna.**

Ad primum ergo dicendum quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui : — Uno modo quantum ad ipsam voluntatem ; et sic cum voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinæ, neque legi æternæ, sed idem est quod lex æterna. — Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quæ Deus vult circa creaturas ; quæ quidem subjecta sunt legi æternæ, in quantum horum ratio est in divina sapientia ; et ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis : alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ipsa ratio.

Ad secundum dicendum quod Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus ; et ideo non subditur divinæ providentiæ aut legi æternæ, sed magis ipse est lex æterna per quamdam appropriationem, ut patet per Augustinum in lib. de Vera Relig., cap. 31. Dicitur autem esse

Art. 4. — De duobus hic quæritur, scilicet de necessariis, etiamsi non sint æterna, et de æternis. — Cfr. 1 Part., quæst. 22 et 103.

S. Script. — Ps. 148, 8 ; Prov. 8., 27 ; Sap. 8, 1, et 11, 26.

(1) Vulgata : *Non est enim potestas nisi a Deo.*

subjectus Patri ratione humanæ naturæ, secundum quam etiam Pater dicitur esse major eo.

Ad tertium concedimus, quia procedit de nesessariis creatis.

— *Ad quartum* dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 6, *quædam necessaria habent causam suæ necessitatis :* et sic hoc psum quod impossibile est ea aliter se habere, haben ab alio; et hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima. Nam quæcumque cohibentur in communi, in tantum cohiberi dicuntur, in quantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur.

Articulus V

Utrum naturalia contingentia subsint legi æternæ.

1 Part., quæst. 22, art. 2 ; et 1 Sent., dist. 39, quæst. 2, art. 2 ; et 3 Contra, cap. 71, 72 et 73 ; et Ver. quæst. 5, art. 3 et 4 ; et Opusc. 3, cap. 127 usque 136 ; et Opusc. 15, cap. 12, usque 16 ; et Job 11.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod naturalia contingentia non subsint legi æternæ. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est, quæst. 90, art. 4. Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales, quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solæ creaturæ rationales subsunt legi æternæ ; non ergo naturalia contingentia.

2. Præterea, *ea quæ obediunt rationi participant aliqualiter ratione*, ut dicitur 1 Ethicor., cap. ult. Lex autem æterna est ratio summa, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi æternæ.

3. Præterea lex æterna est efficacisssima. Sed in naturalibus contengentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi æternæ.

— Sed contra est quod dicitur Prov. 8, 29 : *Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.*

Respondeo dicendum quod aliter est de lege hominis dicendum, et aliter de lege æterna, quæ est lex Dei. **Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales, quæ homini subjiciuntur.** Cujus ratio est, quia lex est directiva actuum qui conveniunt subjectis gubernationi alicujus : unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quæcumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium hominisubditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis hujusmodi res : nam hujusmodi irrationales creaturæ non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est, quæst. 1, art. 2. Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subjiciantur ; rebus autem rationalibus sibi subjectis potest imponere legem, in quantum suo præcepto vel denuntiatione quacumque imprimit menti earum quamdam regulam, quæ est principium agendi. — Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum ; et ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, secundum illud Psalm. 148, 6 : *Præceptum posuit, et non præteribit.* Et per hanc etiam rationem **omnes motus et actiones totius naturæ, legi æternæ subduntur.** Unde aliquo modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, in quantum moventur a divina providentia ; non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines, quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod creaturæ irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt ; participant tamen per modum obedientiæ ratione divina : ad plura enim se extendit virtus rationis divinæ quam virtus rationis humanæ. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem ; ita etiam creaturæ irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad tertium dicendum quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint præter ordinem causarum particularium, non tamen sunt præter ordinem causarum universalium, et præcipue causæ primæ, quæ Deus est, cujus providentiam nihil subterfugere potest, ut in 1 dictum est, quæst. 22, art. 2. Et quia lex æterna est ratio divinæ providentiæ, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ideo defectus rerum naturalium legi æternæ subduntur.

Art. 5. — Postquam quæsivit de necessariis, nunc quærit de contingentibus. Et quidem de contingentibus naturalibus, cujusmodi sunt motus et actiones rerum irrationalium, sive animatorum, sive inanimatorum, ac etiam ipsæ res irrationales, art. sequenti quæsiturus de contingentibus humanis.

S. Script. : — Ps. 148 ; Job, 28, 26, et 38, 10 ; Baruch, 3, 33 ; Matth. 8, 27.

Definit. fid. — Proposit. a Pio IX in Syllab. damn. : 2 Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum. 58. Aliæ vires non sunt agnoscendæ, nisi illæ quæ in materia positæ sunt, et omnis morum disciplina honestorum collocari debet in cumulandis et augendis divitiis... *Concil. Vatic. sess.* 3, *cap.* 1 : Universa vero quæ condidit Deus, providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter.

Articulus VI

Utrum omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ.

1 Part., quæst. 22, art. 2, corp., et ad 2; et 3 Sent., dist. 9, quæst., 2, art. 2, corp., et ad 5; et 3 Cont., cap. 1, 64, 90, 111 et 112; et Ver. quæst. 5, art. 5; et Opusc. 3, cap. 243.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ. Dicit enim Apostolus, ad Galat. 5, 18 : *Si spiritu Dei* (1) *ducimini, non estis sub lege.* Sed viri justi, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur, secundum illud Rom. 8, 14 : *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt* (2). Ergo non omnes homines sunt sub lege æterna.

2. Præterea, Apostolus dicit, ad Rom. 8, 7 : *Prudentia* (3) *carnis inimica est Deo : legi enim Dei subjecta non est.* Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi æternæ, quæ est lex Dei, non subjiciuntur omnes homines.

3. Præterea, Augustinus dicit in 1 de Lib. Arb., cap. 6, circa med., quod *lex æterna est qua mali miseriam, boni vitam beatam merentur.* Sed homines jam beati vel jam damnati non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi æternæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei, cap 12, circa fin. : *Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris, ordinationique subtrahitur, a quo pax universitatis administratur.*

Respondeo dicendum quod *duplex* est modus quo aliquid subditur legi æternæ, ut ex supra dictis patet, art. præc. : — *Uno* modo, in quantum participatur lex æterna per modum cognitionis ; — *Alio* modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum interioris principii motivi. — Et hoc secundo modo subduntur legi æternæ irrationales creaturæ, ut dictum est art. præc. — Sed quia **rationalis natura** cum eo quod est commune omnibus creaturis habet aliquid sibi proprium, in quantum est rationalis, ideo **secundum utrumque modum legi æternæ subditur,** quia et notionem legis æternæ aliquo modo habet, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., et iterum unicuique rationali creaturæ inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi æternæ. *Sumus enim innati ad habendum virtutes*, ut dicitur in lib. 2 Ethic., circa princ. Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus in malis, in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior, quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et sapientiæ ; et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiæ et virtutis.

Sic igitur **boni perfecte subsunt legi æternæ, tanquam semper secundum eam agentes; mali autem subsunt quidem legi æternæ, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum,** prout imperfecte cognoscunt, et imperfecte inclinantur ad bonum ; **sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis,** prout scilicet in tantum patiuntur quod lex æterna dictat de eis, in quantum deficiunt facere quod legi æternæ convenit. Unde Augustinus dicit in 1 de Lib. Arb., cap. 15, aliquant. a princ. : *Justos sub æterna lege agere existimo;* et in libro de Catechizandis Rudibus , cap. 18, parum ante fin., dicit quod *Deus ex justa miseria animarum se deserentium convenientissimis legibus inferiores partes creaturæ suæ novit ordinare.*

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter : — Uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationem legis, subditur ei quasi cuidam ponderi : unde Glossa (ordinar. August., lib. de Nat. et Grat., cap. 57) ibidem dicit quod *sub lege est qui timore supplicii, quod lex minatur, non amore justitiæ a malo opere abstinet;* et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege, quia per charitatem, quam Spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent. — Alio modo potest etiam intelligi, in quantum hominis opera, qui Spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus sancti quam ipsius hominis. Unde cum Spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., ad 2, sequitur quod hujusmodi opera, in quantum sunt Spiritus sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit, 2 ad Corinth. 3, 17 : *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.*

Ad secundum dicendum quod prudentia carnis non potest subjici legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi divinæ ; subjicitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati pœnam secundum legem divinæ justitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturæ corrumpatur ; et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quæ sunt legis æternæ. Habitum est enim supra, quæst. 85, art. 2, quod peccatum non tollit totum bonum naturæ.

Ad tertium dicendum quod idem est per quod

Art. 6. — Inferes reprobos ac damnatos legi æternæ esse subditos; idque patet ex eo quod, juxta legis istius præscriptum, coguntur ignem aliasque æternas miserias pati.

(1) Vulgata omittit *Dei.*

(2) Vulgata : *Quicumque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.*

(3) Vulgata : *Sapientia carnis..... legi Dei non est subjecta.*

aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem : sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est quod, sicut secundum legem æternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eamdem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundum hoc beati et damnati subsunt legi æternæ.

QUÆSTIO XCIV

DE LEGE NATURALI. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de lege naturali ; et circa hoc quæruntur sex : 1° quid sit lex naturalis; 2° quæ sint præcepta legis naturalis ; 3° utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ ; 4° utrum lex naturalis sit una apud omnes ; 5° utrum sit mutabilis ; 6° utrum possit a mente hominis deleri.

Articulus primus

Utrum lex naturalis sit habitus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturalis sit habitus, quia, ut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 5, in princ., *tria sunt in anima, potentia, habitus et passio.* Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animæ, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Præterea, Basilius dicit (Damascenus, lib. 4 Orth. Fid., cap. 23), quod *conscientia*, sive synderesis, *est lex intellectus nostri;* quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in 1 habitum est, quæst. 79, art. 12. Ergo lex naturalis est habitus.

3. Præterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit, art. 5 hujus quæst. Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 21, a princ., quod *habitus est quo aliquid agitur, cum opus est.* Sed naturalis lex non est hujusmodi : est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest dici esse habitus *dupliciter* : — *uno* modo **proprie et essentialiter; et sic lex naturalis non est habitus.** Dictum est enim supra, quæst. 90, art. 1, ad 2, quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit : aliquis enim per habitum grammaticæ agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter.

Alio modo potest dici habitus **id quod habitu tenetur,** sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia præcepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, **secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus**: sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis ; et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quæ sunt principia humanorum actuum, scilicet *potentias*, *habitus* et *passiones*. Præter hæc autem tria sunt quædam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente, et etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animæ insunt ei, ut immortalitas et alia hujusmodi.

Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur ; et hoc concedimus.

— Ad id vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum : sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum ; et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis.

ART. 1. — Manda memoriæ quod synderesis est habitus legis naturalis, non lex ipsa, proprie loquendo (Cajet.). — Cfr. jam dicta supra, quæst. 91, art. 2. Cfr. S. Bonavent , in 2 Sent., dist. 39, art. 2, quæst. 1.— Rom. 2, 14. etc. ; Ps. 4, 7. — Vasquez et Mæratius docent legem naturalem esse ipsammet naturam rationalem secundum se, quatenus ratione suæ essentiæ talis est, ut aliquæ actiones sint illi moraliter convenientes et honestæ, aliæ repugnantes et indecentes. Alensis, 3 Part., quæst. 27. et S. Bonavent., in 2, dist. 39, art. 2, existimant legem naturalem esse habitum, quo nomine non intelligunt qualitatem acquisitam et superadditam potentiæ, sed ipsum lumen intellectuale, prout in actu primo spectatur, et est vis discernendi honesta et turpia moraliter. Thomistæ vero, Suarez, Valentia, Azorius, Sala et alii, censent legem naturalem non in dictamine solum ostensivo boni et mali, sed etiam præceptivo consistere, esseque actum imperii, non ad ea quæ tali lege præscripta sunt obligantis (Gonet). — Equidem non diffiteor, ait Billuart, legem naturalem esse legem æternam, non ut est in legislatore regulante, sed ut participatam in subjecto regulato. Sed quamvis in ratione legis non differant, differunt tamen in ratione entis et ut participans a participato (Billuart).

ARTICULUS II

Utrum lex naturalis contineat plura præcepta, vel unum tantum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturalis non contineat plura præcepta, sed unum tantum. Lex enim continetur in genere præcepti, ut supra habitum est, quæst. 92, art. 2. Si igitur essent multa præcepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multæ leges naturales.

2. Præterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum præceptum tantum legis naturæ propter unitatem totius, aut sunt multa secundum multitudinem partium naturæ humanæ; et sic oportebit quod etiam ea quæ sunt de inclinatione concupiscibil's, pertineant ad legem naturalem.

3. Præterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est, quæst. 90, art. 1. Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum præceptum est legis naturalis.

— Sed contra est quia sic se habent præcepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam præcepta legis naturæ sunt plura.

RESPONDEO dicendum quod, s'cut supra dictum est, quæst. 90, art. 1, ad 2, et quæst. 91, art. 3, præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quædam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se motum *dupliciter*: uno modo *secundum se*, alio modo *quoad nos*. — Secundum se quidem quælibet propositio dicitur per se nota, cujus prædicatum est de ratione subjec:i; contingit tamen quod ignoranti definitionem subjecti talis propositio non erit per se nota; sicut ista propositio: *Homo est rationale* (1), est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignoranti quid sit homo, hæc propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius in lib. de Hebdomad., circa princ., *quædam sunt dignitates vel propositiones per se notæ communiter omnibus;* et hujusmodi sunt illæ propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut: *Omne totum est majus sua parte;* et: *Quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia*. Quædam vero propositiones sunt per se notæ solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent: sicut intelligenti quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in 4 Metaph., tex'. 9 et seq. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quæ est: *Bonum est quod omnia appetunt.* **Hoc est ergo primum præceptum legis, quod « bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum »; et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ,** ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. — Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod **omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda.**

Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ. Inest enim — *primo* inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quælibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. — *Secundo* inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum cæteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et fœminæ, et educatio liberorum, et similia. — *Tertio* modo inest hom'ni inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat; et secundum hoc ad legem natu-

---

ART. 2. — Nota quod omnia præcepta legis naturæ radicantur in uno primo, ratione cujus dicitur lex una. — Dicitur lex una: 1. quia omnia præcepta legis naturæ referuntur ad unum primum præceptum, ut hic ad 1 dicitur; 2. quia omnia communicant in una radice, ut ait in resp. ad 2; 3. quia omnia tendunt ad eumdem finem ultimum; 4. quia unum est lumen rationis, quod per modum habitus inclinat ad varios actus variorum præceptorum. 5; potest dici una lex per aggregationem (Sylvius).

(1) Nicolaius: *Homo est animal rationale.*

ralem pertinent ea quæ ad hujusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cætera hujusmodi quæ ad hoc spectant.

Ad primum ergo dicendum quod omnia ista præcepta legis naturæ, in quantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad secundum dicendum quod omnes hujusmodi inclinationes quarumcumque partium naturæ humanæ, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum præceptum, ut dictum est in corp., et secundum hoc sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice.

Ad tertium dicendum quod ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quæ ad homines spectant; et secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari possunt.

ARTICULUS III

Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ.

4 Sent., dist. 13, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, ad 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturæ, quia, ut supra dictum est, quæst. 90, art. 2, de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicujus, ut patet præcipue in actibus temperantiæ. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Præterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturæ, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam; quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Præterea, in his quæ sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt: aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturæ.

— Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. Orth. Fid., cap. 4, circa fin., quod *virtutes sunt naturales*. Ergo et actus virtuosi subjacent legi naturæ.

RESPONDEO dicendum quod de actibus virtuosis *dupliciter* loqui possumus: *uno* modo, in quantum sunt virtuosi; *alio* modo, in quantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. — **Si igitur loquamur de actibus virtutum in quantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturæ.** Dictum est art. præc. quod ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuose agat.

Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturæ. Multa enim secundum virtutem fiunt ad quæ natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus, et venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad secundum dicendum quod natura hominis potest dici vel illa quæ est propria hominis: et secundum hoc omnia peccata, in quantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum, in 2 lib. Orth. Fid., cap. 30; vel illa quæ est communis homini et aliis animalibus; et secundum hoc quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris et fœminæ, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim propter diversas hominum conditiones contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati.

ARTICULUS IV

Utrum lex naturæ sit una apud omnes.

3 Sent., dist. 37, art. 3, corp.; et 4 dist. 33, quæst. 1, art. 1, corp., et art. 2, ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ non sit una apud omnes. Dicitur enim in Decretis, dist. 1 (seu in Præludio, dist. 1), quod *jus naturale est quod in Lege et in Evangelio continetur*. Sed hoc non est commune omnibus,

---

ART. 3. — Ea quæ sunt consilii, dici possunt esse de lege naturæ, non simpliciter, sed quatenus si fiant, fieri debent juxta dictamen rectæ rationis.

quia, ut dicitur Rom. 10, 16, *non omnes obediunt Evangelio*. Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea, *quæ sunt secundum legem, justa esse dicuntur*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1 et 2. Sed in eodem lib., cap. 10, dicitur quod nihil est ita justum apud omnes quin apud aliquos diversificetur. Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

3. Præterea, ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur: alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in libro 5 Etymologiarum, cap. 4 : *Jus naturale est commune omni nationi.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur; inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex 1 Physic., text. 2, 3 et 4. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa et aliter practica : quia enim ratio speculativa præcipue negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanæ ; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas (1), quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus.

Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet quod quantum ad communia principia rationis sive speculativæ sive practicæ, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et æqualiter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativæ, est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota : apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicæ, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes ; nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda, et hoc quidem ut in pluribus verum est ; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur, puta si aliquis petat ad impugnandam patriam ; et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur : puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali modo. Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel non reddendo.

Sic igitur dicendum est quod **lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem et secundum notitiam; — sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam ; — sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem,** propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta), **et etiam quantum ad notitiam**; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ : sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturæ, ut refert Julius Cæsar in lib. 6 de Bello gallico, circa med.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quæ in Lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cum multa tradantur ibi supra naturam ; sed ea quæ sunt de lege naturæ plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod *jus naturale est quod in Lege et in Evangelio continetur*, statim explicando subjunxit : *Quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii facere quod sibi nolit fieri.*

Ad secundum dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter justa, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ ; quæ ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt.

Ad tertium dicendum quod, sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis ; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum

---

(1) Ita codd. Tarrac., Alcan. aliique cum editis passim. — Al., *veritas*.

rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

Articulus V

Utrum lex naturæ mutari possit

Sup., art. 4, corp., et ad 2 ; et inf., quæst. 97, art. 1, ad 1 ; et 3 Sent., dist. 37, art. 3, corp. ; et 4 Sent. dist. 33, quæst. 1, art. 1, corp. et art. 2, ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ mutari possit ; quia super illud Eccli. 17, 9 : *Addidit illis disciplinam et legem vitæ*, dicit Glossa ordin. : *Legem litteræ, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit*. Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Præterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo, puta cum Deus præcepit Abrahæ quod occideret filium innocentem, ut habetur Genes. 22 ; et cum præcepit Judæis ut mutuata Ægyptiorum vasa subriperent, ut habetur Exod. 12 ; et cum præcepit Oseæ ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Oseæ 1. Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Præterea, Isidorus dicit, in lib. 5 Etymolog., cap. 4, quod *communis omnium possessio et una libertas est de jure naturali*. Sed hæc videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

— Sed contra est quod dicitur in Decretis, dist. 5 (seu in Præludio, dist. 5) : *Naturale jus ab exordio rationalis creaturæ cœpit ; nec variatur tempore, sed immutabile permanet.*

Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari *dupliciter* : — *Uno* modo, **per hoc quod aliquid ei addatur ; et sic nihil prohibet legem naturalem mutari** : multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas.

Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis **per modum subtractionis**, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali quod prius fuit secundum legem naturalem ; **et sic quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ est omnino immutabilis. — Quantum autem ad secunda præcepta**, quæ diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, **sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet ; potest tamen mutari et in aliquo particulari et in paucioribus**, propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium præceptorum, ut supra dictum est. articulo præced.

Ad primum ergo dicendum quod lex scripta dicitur esse data ad correptionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturæ deerat, vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus quantum ad aliqua corrupta erat, in tantum ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala ; et talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum quod naturali morte moriuntur omnes communiter, tam nocentes quam innocentes ; quæ quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud 1 Reg. 2, 6 : *Dominus mortificat et vivificat*. Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti vel innocenti. — Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quæ quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam : unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. — Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienæ : quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini ; quod est furari. Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum ; sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est naturale quodammodo, ut in 1 dictum est, quæst. 105, art. 6, ad 1.

Ad tertium dicendum quod aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter : uno modo, quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse injuriam alteri faciendam ; alio modo, quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo *communis omnium possessio et una libertas* dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductæ a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ ; et sic etiam in hoc lex naturæ non est mutata nisi per additionem.

Art. 5. — Conferri possunt Suarez, lib. 2, *de Legibus*, cap. 13, n. 6 et 7 ; Malderus, ad præsent. art. ; item et Sylvius ; Salas, huj. quæst. sect. 8 ; Granat., Controv. 7, *de Legib.*, sect. 3. — Okam, Gerson, Alliac. et pauci quidam antiqui opinati sunt Deum posse absolute dispensare in omnibus præceptis legis naturæ, imo totam illam legem abrogare ; sed hoc merito rejicitur. Scotistæ cum suo duce tenent Deum posse dispensare in præceptis secundæ tabulæ tantum, excepto præcepto de mendacio. Communiter aliorum theologorum sententia, conformis doctrinæ S. Thomæ, est neque Deum posse proprie dispensare in ullo præcepto legis naturæ, sed tantum improprie. — Vide infr., quæst. 100, art. 8.

ARTICULUS VI

Utrum lex naturæ possit a corde hominis aboleri

Inf., quæst. 99, art. 2, ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ possit a corde hominis aboleri, quia Rom. 2, super illud : *Cum gentes, quæ legem non habent*, etc., dicit Glossa ordin. quod *in interiori homine per gratiam innovato lex justitiæ inscribitur, quam deleverat culpa*. Sed lex justitiæ est lex naturæ. Ergo lex naturæ potest deleri.

2. Præterea, lex gratiæ est efficacior quam lex naturæ. Sed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturæ potest deleri.

3. Præterea, illud quod lege statuitur, inducitur quasi justum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ potest a cordibus hominum aboleri.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 Confess., cap. 4, in princ. : *Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas.* Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., ad legem naturalem pertinent — *primo* quidem quædam præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota ; — *secundario* autem quædam secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis.

Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali ; deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 2. — **Quantum vero ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum**, vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias) vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit, Rom. 1.

Ad primum ergo dicendum quod culpa delet legem naturæ in particulari, non autem in universali ; nisi forte quantum ad secundaria præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quod gratia, etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de secundis præceptis legis naturæ, contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt quæ sunt iniqua.

QUÆSTIO XCV

DE LEGE HUMANA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de lege humana. — et primo quidem, de ipsa lege secundum se ; — secundo, de potestate ejus ; — tertio, de ejus mutabilitate.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° de utilitate ipsius ; 2° de origine ejus ; 3° de qualitate ipsius ; 4° de divisione ejusdem.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus.

Sup., quæst. 91, art. 3 ; et 2 Sent., dist. 9, art. 3, corp., ad 2, et ad 5 ; et 3 Sent., dist. 40, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cujuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est, quæst. 92, art. 1. Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

QUÆSTIO 95. — Præter legem æternam, quæ ab æterno est, certum est aliam esse legem temporalem, quæ in tempore data est ; et hæc, tum *naturalem*, tum *divinam positivam* ac etiam *humanam* complectitur. Quæ enim dicitur *naturalis*, temporalis est, tam ratione sui (est enim quædam impressio divini luminis et participatio legis æternæ), quam ratione subjecti cui imprimitur : hoc enim subjectum est creatura rationalis in tempore incipiens. Quæ *divina positiva* vocatur, a Deo data est in tempore ; quæ *humana*, in tempore posita est ab homine potestatem habente. Potest insuper lex temporalis immediate dividi in naturalem et positivam ; — positiva deinde, in divinam et humanam ; — divina, in veterem et novam ; humana vero, in canonicam seu ecclesiasticam, et civilem. Lex positiva definitur « quæ ab aliquo potestatem habente legislativam posita est, et non indita simul cum natura ». Cæterum, et si inter leges positivas, divina longe sit excellentior quam humana, quia tamen humana est nobis notior, ideo velut ordine naturæ prior est, et de ea prius agit B. Thomas (Sylvius).

Cfr. pro lege humana : — Suarez, *de Legibus ;* Liberatore, Zigliara et al. philos. auctores ; Périn, *Politique chrétienne ;* Valentia, *de Potestate legis humanæ, præsertim ecclesiasticæ ;* Soto, *de Justitia et Jure*, lib. 1. ; Neubauer, *Theolog. Wirceburg.*, tom. 3, *de Legibus* ; S. Thom., *Opusc.* 20, *de Regimine principium* ; Encyclica SS. Leonis XIII, 29 jun. 1881 ; Balmès, *le Protest. et le Cathol.*, 2, cap. 49 et 50 ; S. Ligorius ; Muller, *Theol. moral.*, t. 1.

ART. 1. — Cfr. Judic. 17, 6, et 21, 24 ; 2 Mach. 4, 6. — In conclusione, intellige *necessarium* non tale quod simpliciter et absolute necessarium est ; sed sine quo, neque multitudo virtutem, neque respublica pacem habere vel conservare potest. — Lutherus negavit leges humanas esse utiles aut necessarias.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus in 5 Ethic., cap. 4, circa med., *ad judicem confugiunt homines sicut ad justum animatum*. Sed justitia animata est melior quam inanimata quæ legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio justitiæ committeretur arbitrio judicum, quam quod super hoc lex aliqua conderetur.

3. Præterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supra dictis patet, quæst. 90, art. 1 et 2. Sed cum humani actus consistant in singularibus, quæ sunt infinita, non possunt ea quæ ad directionem humanorum actuum pertinent sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

— Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 5 Etymol., cap. 20 : *Factæ sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas.* Sed hæc sunt necessaria maxime humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. 63, art. 1, homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem ; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam : sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quædam habet a natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cætera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens, quia perfectio virtutis præcipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipue homines sunt proni, et maxime juvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et ideo oportet quod hujusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur.

Et quidem quantum ad illos juvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis ex divino munere, sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit quod per vim vel metum cohiberentur a malo, ut saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quæ prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Hujusmodi autem disciplina cogens metu pœnæ est disciplina legum. Unde **necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quod leges ponerentur,** quia, sicut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 2, in fin., *sicut homo si sit perfectus virtute, est optimum animalium, sic si sit separatus a lege et justitia, est pessimum omnium*, quia homo habet arma rationis ad expellendas concupiscentias et sævitias, quæ non habent alia animalia.

Ad primum ergo dicendum quod, homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione ; sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, 1 Rhet., cap. 1, aliquant. a princ., *melius est omnia ordinari lege, quam dimittere judicum arbitrio* ; et hoc propter tria : — Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirerentur ad recte judicandum de singulis. — Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit ; sed judicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. — Tertio, quia legislatores judicant in universali et de futuris ; sed homines judiciis præsidentes judicant de præsentibus, ad quæ afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate ; et sic eorum depravatur judicium. Quia ergo justitia animata judicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est, ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid judicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

Ad tertium dicendum quod quædam singularia, quæ non possunt lege comprehendi, necesse est committere judicibus, ut ibidem Philosophus dicit, loc. sup. cit., puta de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis hujusmodi.

ARTICULUS II

Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur.

3 Cont., cap. 123.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus, in 5 Eth.,

ART. 2. — Observandum, ait Sylvius, quod legem humanam derivari a lege naturali est illam ab hac dependere, et tanquam ipsi conformem ex ea concludi, vel secundum eam seu secundum conformitatem ad eam determinari. Ad cujus intelligentiam notandum est quod, ut S. Doctor ait, a lege naturali dupliciter aliquid derivari potest... Et hoc utroque modo, quædam leges derivantur a lege naturali ; differenter tamen. Juxta priorem enim, derivatio fit per modum syllogismi, cujus utraque præmissa est naturaliter nota. Juxta posteriorem autem, derivatio non fit per viam talis syllogismi, sed sicut determinatum ex aliquo communi, eoque indeterminato vel indifferente deducitur. Unde leges quæ juxta prioris modi derivationis constituuntur, semper ju-

cap. 7, in princ., quod *justum legale est quod principio quidem nihil differt utrum sic vel aliter fiat.* Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat. Ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturæ.

2. Præterea, jus positivum dividitur contra jus naturale, ut patet per Isidorum, in lib. 5 Etymol., cap. 4, et per Philosophum, in 5 Ethic., loc. cit. Sed ea quæ derivantur a principiis communibus legis naturæ, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturæ, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3 et 4. Ergo ea quæ sunt de lege humana, non derivantur a lege naturæ.

3. Præterea, lex naturæ est eadem apud omnes : dicit enim Philosophus, in 5 Ethic., cap. 7, in princ., quod *naturale jus est quod ubique habet eamdem potentiam.* Si igitur leges humanæ a naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quod ipsæ essent eædem apud omnes, quod patet esse falsum.

4. Præterea, eorum quæ a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quæ a majoribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Jurisperitus dicit, lib. 1, ff. tit. 3, de Legib. et Senatusc. Ergo non omnes leges humanæ derivantur a lege naturali.

— Sed contra est quod Tullius dicit in sua Rhetor., lib. 2, de Invent., aliquant. ante fin. : *Res a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 1 de Lib. Arb., cap. 5, parum a princ., *non videtur esse lex quæ justa non fuerit :* unde in quantum habet de justitia, in tantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 2. Unde **omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturæ derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio.**

Sed sciendum est quod a lege naturali *dupliciter* potest aliquid derivari : *uno* modo sicut conclusiones ex principiis, *alio* modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. — *Primus* quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur. — *Secundo* vero modo simile est quod in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale : sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quædam a principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum : sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum ;* quædam vero per modum determinationis, sicut lex naturæ habet quod ille qui peccat puniatur ; sed quod tali pœna vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quæ sunt primi modi continentur in lege humana, non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quæ sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de illis quæ sunt lege posita per determinationem vel specificationem quamdam præceptorum legis naturæ.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de his quæ derivantur a lege naturæ tanquam conclusiones.

Ad tertium dicendum quod principia communia legis naturæ non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum ; et ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

Ad quartum dicendum quod verbum illud Jurisperiti intelligendum est in his quæ introducta sunt a majoribus circa particulares determinationes legis naturalis ; ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum judicium, sicut ad quædam principia, in quantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 12, ad fin., quod *in talibus oportet attendere judicium expertorum et seniorum vel prudentum in demonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus.*

---

bent quod secundum se est bonum, vel prohibent id quod est per se malum. Quæ autem juxta modum posteriorem constituuntur, etiam jubent vel prohibent quæ secundum se sunt indifferentia.

Definit. Eccles.— Proposit. a Pio IX in Syllabo damn. 56. Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est ut humanæ leges ad naturæ jus conformentur, aut obligandi vim a Deo accipiant. 57. Philosophicarum rerum morumque scientia, itemque civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare. 58. Aliæ vires non sunt agnoscendæ, nisi illæ quæ in materia positæ sunt, et omnis morum disciplina honestasque collocari debet in cumulandis et augendis quovis modo divitiis ac in voluptatibus explendis. 59. Jus in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane ; et omnia hominum facta, juris vim habent. 61. Fortunata facti injustitia, nullum juris sanctitati detrimentum affert. 64. Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quælibet scelesta, flagitiosaque actio sempiternæ legi repugnans, non solum haud est improbanda, verum etiam omnino licita, summisque laudibus efferenda, quando id pro patriæ amore agatur.

Articulus III

Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivæ describat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens, lib. 5 Etymol., cap. 21 : *Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* Supra enim, cap. 2, in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens : *Lex erit omne quod ratione constiterit duntaxat, quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat.* Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Præterea, justitia est pars honestatis, ut Tullius dicit, in 1 de Offic., in tit. de quatuor Virtutiqus. Ergo postquam dixerat, *honesta*, superflue additur, *justa*.

3. Præterea, lex scripta, secundum Isidorum, lib. 2 de Etym., cap. 10, et lib. 5, cap. 3, contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quod esset secundum consuetudinem patriæ.

4. Præterea, necessarium dupliciter dicitur : — scilicet id quod est necessarium *simpliciter*, quod impossibile est aliter se habere, et hujusmodi necessarium non subjacet humano judicio : unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium *propter finem;* et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, *necessaria* et *utilis*.

— Sed contra est auctoritas ipsius Isidori, cit. in arg. 1.

Respondeo dicendum quod uniuscujusque rei quæ est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem : sicut forma serræ talis est, qualis convenit sectioni, ut patet in 2 Physic., text. 88. Quælibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionatam suæ regulæ et mensuræ. Lex autem humana utrumque habet, quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quædam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quæ quidem est *duplex*, scilicet *divina lex*, et *lex naturæ*, ut ex supra dictis patet, art. præc., et quæst. 91, art. 2, 3 et 4, et quæst. 93, art. 3. Finis autem humanæ legis est utilitas hominum, sicut etiam Jurisperitus dicit, lib. 25, ff. tit. 3, de Leg. et Senatuscons. Et ideo Isidorus, lib. 5 Etym., cap. 3, **in conditione legis primo quidem tria posuit :** scilicet **quod religioni congruat,** in quantum scilicet est proportionata legi divinæ ; **quod disciplinæ conveniat,** in quantum est proportionata legi naturæ; **quod saluti proficiat,** in quantum est proportionata utilitati humanæ.

Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones, quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur *honesta* refertur ad hoc quod *religioni congruat ;* quod autem subditur : *justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens,* reducitur ad hoc quod *conveniat disciplinæ.* Attenditur enim humana disciplina — primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur *justa.* — Secundo, quantum ad facultatem agentium : debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturæ. Non enim eadem sunt imponenda pueris, quæ imponuntur viris perfectis ; et secundum humanam conditionem : non enim potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens. — Tertio, quantum ad debitas circumstantias dicit : *loco temporique conveniens.* Quod vero subditur : *necessaria, utilis,* etc., refertur ad hoc quod expediat saluti : ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio vero ad cavendum nocumentum, quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est, quæst. 90, art. 2, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis ostenditur.

Et per hoc patet responsio *ad objecta.*

Articulus IV

Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit *jus gentium,* quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit, lib. 5 Etym., cap. 6, quia *eo omnes fere gentes utuntur.* Sed, sicut ipse dicit,

---

Art. 3. — Ex his intelligi potest quam a vero aberrent hodierni politici, qui Machiavelli et aliorum pseudophilosophorum placitis inhærentes, pacem et tranquillitatem reipublicæ procurandam existimant, etiam cum vero religionis ac fidei detrimento (Sylvius). Vide *definit.* art præc.

Art. 4. — *Jus gentium* varie accipitur : 1. *generaliter,* pro omni eo quo universæ gentes utuntur, estque solis hominibus commune ; 2. *proprie et stricte,* jus gentium dicitur, quod non a natura, sed ex communi populorum consensu fuit introductum. — *Jus civile,* proprie acceptum, est lex principum sæcularium, ad temporale bonum reipublicæ ordinata, atque ita distinguitur contra *jus ecclesiasticum.* Cfr. Soto, *de Justitia et Jure,* lib. 3 : Gonzales, *Estudios sobre la filosofia de santo Tomas,* lib. 6 ; Taparelli, *Essai théorique du droit naturel.*

ibid., cap. 4, *jus naturale est quod est commune omnium nationum*. Ergo *jus gentium* non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali.

2. Præterea, ea quæ habent eamdem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed *leges*, *plebiscita*, *senatusconsulta*, et alia hujusmodi, quæ ponit ibid., cap. 10 et seq., omnia habent eamdem vim. Ergo videtur quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter hujusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Præterea, sicut in civitate sunt principes, sacerdotes et milites; ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur quod, sicut ponitur quoddam jus militare et jus publicum, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus, ita etiam debeant poni alia jura ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Præterea, ea quæ sunt per accidens, sunt prætermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc vel ab alio homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quædam dicatur *Cornelia*, quædam *Falcidia*, etc.

In contrarium auctoritas Isidori, loco citato in arg. 1, sufficiat.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in ejus ratione continetur : sicut in ratione animalis continetur anima, quæ est rationalis vel irrationalis; et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale et irrationale, non autem secundum album et nigrum, quæ sunt omnino præter rationem ejus. **Sunt autem multa de ratione legis humanæ secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest.**

Est enim *primo* de ratione legis humanæ quod sit derivata a lege naturæ, ut ex dictis patet, art. 2 hujus quæst., et **secundum hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile,** secundum *duos* modos quibus aliquid derivatur a lege naturæ, ut supra dictum est, ibid. — Nam ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis : ut justæ emptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturæ, quia homo est naturaliter animal sociabile, ut probatur in 1 Polit., cap. 2, a princ. — Quæ vero derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommode determinat.

Secundo, est de ratione legis humanæ quod ordinetur ad bonum commune civitatis ; et **secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune** : sicut *sacerdotes* pro populo Deum orantes; *principes* populum gubernantes, et *milites* pro salute populi pugnantes : et ideo istis hominibus specialia quædam juram aptantur.

Tertio, est de ratione legis humanæ ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est, quæst. 90, art. 3; et **secundum hoc distinguuntur leges humanæ secundum diversa regimina civitatum.** — Quorum unum, secundum Philisophum, in 3 Polit., cap. 10, *est regnum*, quando scilicet civitas gubernatur ab uno; et secundum hoc accipiuntur *constitutiones principum*. — Aliud vero regimen est *aristocratia*, id est, principatus optimorum vel optimatum; et secundum hoc sumuntur *responsa prudentum*, et etiam *senatusconsulta*. — Aliud regimen est *oligarchia*, id est, principatus paucorum divitum et potentum ; et secundum hoc sumitur *jus prætorium*, quod etiam *honorarium* dicitur. — Aliud autem regimen est populi, quod nominatur *democratia;* et secundum hoc sumuntur *plebiscita*. — Aliud autem est *tyrannicum*, quod est omnino corruptum : unde ex hoc non sumitur aliqua lex. — Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum ; et secundum hoc sumitur lex *quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt*, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etymol., cap. 10.

Quarto vero, de ratione legis humanæ est quod sit directiva humanorum actuum ; et **secundum hoc secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quæ interdum ab auctoribus nominantur** : sicut distinguitur lex *Julia de adulteriis*, lex *Cornelia de sicariis*, et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

Ad primum ergo dicendum quod *jus gentium* est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, in quantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quæ non est multum remota a principiis, unde de facili in hujusmodi homines consenserunt ; distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia patet responsio ex his quæ dicta sunt in corp. art.

QUÆSTIO XCVI

DE POTESTATE LEGIS HUMANÆ. — *In sex articulos divisa*.

Deinde considerandum est de potestate legis humanæ ; et circa hoc quæruntur sex : 1° utrum humana lex debeat poni in communi; 2° utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere ; 3° utrum omnium virtutum actus habeat ordinare ; 4° utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiæ ; 5° utrum omnes homines legi humanæ

subdantur; 6° utrum his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

Articulus primus

Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari.

Inf., quæst. 98, art. 6, ad 2; et 2-2, quæst. 147, art. 3 et 4, corp.

Ad primun sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus, in 5 Ethicor., cap. 7, quod *legalia sunt quæcumque in singularibus legem ponunt, et etiam sententialia*, quæ sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiæ feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est, quæst. 90, art. 1 et 2. Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra dictum est, ibid. Sed *mensura debet esse certissima*, ut dicitur in 10 Metaph., text. 3. Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale ita certum, quin in particularibus deficiat, videtur quod necesse sit leges non in universali, sed in singularibus poni.

— Sed contra est quod Jurisperitus dicit (Pomponius et Celsus, ut refertur lib. 1, tit. 3, ff. de Legib. et Senatuscons.) quod *jura constitui oportet in his quæ sæpius accidunt; ex his autem quæ forte uno casu accidere possunt, jura non constituuntur.*

Respondeo dicendum quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune, quia, ut Isidorus dicit in lib. 5 Etym., cap. 21, *nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta.* Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem constat ex multis; et ideo **oportet quod lex ad multa respiciat et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora.** Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, et ejus bonum per mnltiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quod aliquo tempore modico duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit in 2 de Civ. Dei, cap. 21, et lib. 22, cap. 6, vers. fin.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in 5 Eth., cap. 7, ponit tres species juris legalis, quod est jus positivum. — Sunt enim quædam quæ simpliciter in communi ponuntur: et hæc sunt *leges communes;* et quantum ad hujusmodi dicit quod *legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter; quando autem ponitur, differt*, puta quod *captivi statuto pretio redimantur.* — Quædam vero sunt quæ sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid: et hujusmodi dicuntur *privilegia*, quasi *leges privatæ*, quia respiciunt singulares personas; et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia; et quantum ad hoc subdit: *adhuc quæcumque in singularibus legem ponunt.* — Dicuntur etiam quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt *sententiæ*, quæ pro jure habentur: et quantum ad hoc subdit; *et sententialia.*

Ad secundum dicendum quod illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum. Unde in 10 Metaphys., text. 4, Philosophus dicit quod *omnia quæ sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo.* Si enim essent tot regulæ vel mensuræ, quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utique utilitas regulæ vel mensuræ, quæ est ut ex uno multa possint cognosci; et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulare enim actus dirigendos dantur singularia præcepta prudentum; sed lex est præceptum commune, ut supra dictum est, quæst. 94, art. 2 et 3.

Ad tertium dicendum quod *non est eadem certitudo quærenda in omnibus*, ut in 1 Ethic., cap. 3, in princ., et cap. 7, sub fin., dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanæ, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat ut in paucioribus.

Articulus II

Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere.

Sup., quæst. 91, art. 4, corp., fin., et quæst. 93, art. 3, ad 3; et inf., quæst. 90, art. 1, corp., et 2-2, quæst. 69, art. 2, ad 1, et quæst. 77, art. 1, ad 4, et quæst. 78, art. 1, ad 4; et Mal. quæst. 3, art. 4, ad 6; et Quodl. 2, art. 10, ad 1, et 2; et Job 11.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

Art. 2. — Cum concluditur negative de prohibitione omnium vitiorum, intelligitur de omnibus vitiis, secundum totam suam latitudinem, id est, omnes eorum actus, et non de omnibus vitiis, id est, habitibus vitiosis, ut patet ex resp. ad 1 in art. 3, ubi dicitur quod prohibentur omnia vitia, sed non secundum omnes actus eorum (Cajet.). — Duplex esse potest sensus hujus art. *Prior:* an expediat vel conveniens sit quod lex humana prohibeat omnia vitia. *Posterior*: an lex humana tantæ sit potestatis, ut possit se extendere ad omnia vitia prohibenda. Prior sensus videtur potissimum a B. Thoma intentus (Sylvius); tamen ad utrumque respondet.

ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus in lib. 5 Etymol., cap. 20, quod *leges sunt factæ, ut earum metu coerceatur audacia.* Non autem sufficienter coerceretur, nisi quælibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quælibet mala cohibere.

2. Præterea, intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest aliquis esse virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Præterea, lex humana a lege naturali derivatur, ut supra dictum est, quæst. 91, art. 3, et quæst. 93, art. 3. Sed omnia vitia repugnant legi naturæ. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

— Sed contra est quod dicitur in 1 de Lib. Arb., cap. 5, circa fin. : *Videtur mihi legem istam quæ populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam Providentiam vindicare.* Sed divina Providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam dictum est, quæst. 90, art. 1 et 2, lex ponitur ut quædam regula, vel mensura humanorum actuum. Mensura autem *debet esse homogenea mensurato*, ut dicitur in 10 Metaph., text. 3 et 4 : diversa enim diversis mensurantur. Unde **oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem,** quia, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etymol., cap. 21, *lex debet esse possibilis, et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriæ.* Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit : non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto; et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quæ ponitur adultis; multa enim pueris permittuntur quæ in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur ; et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quæ non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo **lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere, et præcipue quæ sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset :** sicut prohibentur lege humana homicidia, furta, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum : unde præcipue pertinet ad illa peccata quibus injuria proximis irrogatur, quæ lege humana prohibentur, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim : et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quæ sunt jam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant ; alioquin imperfecti hujusmodi præcepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur Prov. 30, 33 : *Qui nimis* (1) *emungit, elicit sanguinem;* et Matth. 9, 17, quod *si vinum novum*, id est, præcepta perfectæ vitæ, *mittatur in utres veteres*, id est, in homines imperfectos, *utres rumpuntur, et vinum effunditur*, id est, præcepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad pejora mala prorumpunt.

Ad tertium dicendum quod lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis; lex autem humana deficit a lege æterna. Dicit enim Augustinus in 1 de Lib. Arb., cap. 5, in fin. : *Lex ista, quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque impunita relinquit quæ per divinam Providentiam vindicantur ; neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit, improbanda sunt.* Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quæ prohibet lex naturæ.

ARTICULUS III

Utrum lex humana præcipiat actus omnium virtutum.

Sup., quæst. 93, art. 3 ; et inf., quæst. 100, art. 2, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est art. præc. Ergo etiam non præcipit actus omnium virtutum.

2. Præterea, actus virtutis a virtute procedit. Sed virtus est finis legis; et ita quod est ex virtute, sub præcepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non præcipit actus omnium virtutum.

3. Præterea, lex humana ordinatur ad bonum commune, ut dictum est quæst. 90, art. 2. Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non præcipit actus omnium virtutum.

— Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, a med., quod *præcipit lex et fortis opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti; similiter autem secundum alias virtutes et malitias, hæc quidem jubens, hæc autem prohibens.*

RESPONDEO dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum objecta, ut ex supra

---

ART. 3. — Ergo lex humana, quoscumque actus præcipit, sunt ordinabiles ad bonum commune, et sub hac formalitate, id est, ut sunt ad bonum commune ordinabiles, eos præcipit. Rursum : Ergo actus aliquos omnium virtutum præcipit, seu considerat, non tamen omnes (Porrecta).

(1) Vulgata : *Qui vehementer.*

dictis patet, quæst. 54, art. 1, ad 1, et art. 2. Omnia autem objecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicujus personæ, vel ad bonum commune multitudinis: sicut ea quæ sunt fortitudinis, potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum jus amici sui; et simile est in aliis.

Lex autem, ut dictum est, quæst. 90, art. 2, ordinatur ad bonum commune; et ideo **nulla virtus est de cujus actibus lex præcipere non possit. — Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit, sed solum de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate**, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; **vel mediate**, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum justitiæ et pacis conservent.

Ad primum ergo dicendum quod lex humana non prohibet omnes actus vitiosos secundum obligationem præcepti, sicut nec præcipit omnes actus virtuosos; prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum, sicut etiam præcipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad secundum dicendum quod aliquis actus dicitur esse virtutis *dupliciter*. — Uno modo, ex eo quod homo operatur virtuosa, sicut actus virtutis justitiæ est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia, et sic lex præcipit aliquos actus virtutum. — Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur, et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub præcepto legis; sed est finis, ad quem legislator ducere intendit.

Ad tertium dicendum quod non est aliqua virtus cujus actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est in corp., vel mediate, vel immediate.

Articulus IV

Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiæ.

2-2, quæst. 60, art. 5, ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiæ. Inferior enim potestas non potest imponere legem in judicio superioris potestatis. Sed potestas humana, quæ fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad

Art. 4. — Beguardi, Valdenses, Pauperes de Lugduno, Lutherani, Anabaptistæ, adulterantes verba Apostoli: « Lex justo non est posita », dixerunt perfectos, justos et christianos, non esse subjectos legibus etiam ecclesiasticis. Gersonius etiam, in *Tract. de Vita spirit.*, lect. 4, docuerat solum Deum posse dare præcepta affirmativa aut negativa, sub pœna mortis æternæ, licet de mente Gersonii varie disputent doctores. Wiclef et J. Huss docuerunt etiam nullam ecclesiasticam aut civilem potestatem legislativam remanere in prælatis aut principibus malis aut infidelibus, ut patet ex proposit. eorum damnatis a Concil. Constant. Marsilius Paduanus, pseudosynodus Pistoriensis, et Liberalismi sectatores, plus minusve impugnarunt potestatem legislativam Ecclesiæ. Jansenistæ, Edm. Richerius et Febroniani dixerunt auctoritatem regendi et leges ferendi radicaliter residere in communitate fidelium.

Script. S. — De observatione legis humanæ, sive ecclesiasticæ, sive civilis: Proverb. 8, 15 etc.; Matth. 16, 19, et 18, 17, etc.; Act. 15, et 20, 28; Rom. 13, 1, etc.; 1 Corinth, 4, 21, et 11, 2-34, et 14; 2 Corinth. 10, 6, et 13, 10; 2 Thessal. 3, 14; 1 Timot. 3; Tit. 3, 1; Hebr. 13, 17; 1 Petr. 5. — *Obedientum etiam principibus malis:* Davidem et Salomonem retinuisse potestatem regiam post peccatum; Nabuchodonosor impium veram habuisse potestatem, ut patet Daniel. 2, 37; Matth. 23. 3; Rom. 13; 1 Petr. 2, 18.

Definit. Eccles. : — Artic. Joan. Huss damnati in Concil. Constant. : 15. Obedientia ecclesiastica est obedientia secundum adinventionem sacerdotum Ecclesiæ, præter expressam auctoritatem Scripturæ. 12. Nemo gerit vicem Christi vel Petri, nisi sequatur eum in moribus... 13. Papa non est verus et manifestus successor apostolorum principis Petri, si vivit moribus contrariis Petro... — *Proposit. Wiclefi ibid. damn.* : 15. Nullus est dominus civilis, nullus est prælatus, nullus episcopus, dum est in peccato mortali. — *Propos. Lutheri a Leone X damn.* 26. Verbum Christi ad Petrum: Quodcumque solveris super terram, etc., extenditur dumtaxat ad ligata ab ipso Petro. 27. Certum est in manu Ecclesiæ aut Papæ prorsus non esse statuere articulos fidei, imo, nec leges morum, seu bonorum operum. — *Trident. sess. 6, cap.* 11 : Nemo, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet, *Can.* 19 : Si quis dixerit nihil præceptum esse in Evangelio præter fidem; cætera esse indifferentia, neque præcepta, neque prohibita, sed libera... anat. sit. 20. Si quis hominem justificatum, et quantumlibet perfectum, dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiæ, sed tantum ad credendum... anat. sit. *Ibid., sess. 7, can.* 8. Si quis dixerit baptizatos liberos esse ab omnibus S. Ecclesiæ præceptis, quæ vel scripta vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneantur, nisi se sua sponte illis submittere voluerint, anat. sit. — *Proposit. damn. in Syllab. Pii IX:* Legitimis principibus obedientiam detractare, imo et rebellare licet. 60. Auctoritas nihil aliud est nisi numeri et materialium virium summa. — *Pius VI, in bulla* « Auctorem fidei » *proposit. damn* 4 : Propositio affirmans « abusum fore auctoritatis Ecclesiæ, transferendo illam ultra limites doctrinæ ac morum, et eam extendendo ad res exteriores, et per vim exigendo id quod pendet a persuasione et corde; tum etiam multo minus ad eam pertinere exigere per vim exteriorem subjectionem suis decretis ». Quatenus indeterminatis illis verbis « extendendo ad res exteriores » notet velut abusum auctoritatis Ecclesiæ, usum ejus potestatis acceptæ a Deo, qua usi sunt et ipsimet apostoli in disciplina exteriora constituenda et sancienda : hæretica. 5. Qua parte insinuat Ecclesiam non habere auctoritatem subjectionis suis decretis exigendæ aliter quam per media quæ pendent a persuasione; quatenus intendit « Ecclesiam non habere collatam sibi a Deo potestatem non solum dirigendi per consilia et suasiones, sed etiam jubendi per leges, ac devios contumacesque exteriori judicio ac salubribus pœnis coercendi atque cogendi »; ex Bened. XIV, in Brevi « ad assiduas », anni. 1755, Primatibus, Archiepiscopis et Episcopis regni Poloniæ, inducens in systema alias damnatum et hæreticum. — *Quoad acceptationem legis, Alexand. VII damnavit proposit. sequent.* 24 *sept.* 1665 : 28. Populus non peccat,

judicium divinum, quod est judicium conscientiæ.

2. Præterea, judicium conscientiæ maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas, secundum illud Matth. 15, 6 : *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantum ad conscientiam.

3. Præterea, leges humanæ frequenter ingerunt calumniam et injuriam hominibus, secundum illud Isai, 10, 1 : *Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes, injustitias scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes, et vim facerent causæ humilium populi mei!* Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanæ non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

— Sed contra est quod dicitur 1 Petr. 2, 19 : *Hæc est gratia, si propter conscientiam* (1) *sustineat quis tristitias, patiens injuste.*

RESPONDEO dicendum quod leges positæ humanitus vel sunt justæ vel injustæ. **Si quidem justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ a lege æterna, a qua derivantur**, secundum illud Proverb. 8, 15 : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Dicuntur autem leges justæ — et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; — et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; — et ex forma, quando scilicet secundum æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quælibet pars id quod est, est totius: unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges hujusmodi onera proportionaliter inferentes, justæ sunt, et obligant in foro conscientiæ, et sunt leges legales.

Injustæ autem sunt leges *dupliciter*. — *Uno* modo **per contrarietatem ad bonum humanum** e contrario prædictis : vel ex *fine*, sicut cum aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex *auctore*, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex *forma*, puta cum inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi magis sunt violentiæ quam leges, quia, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Lib. Arb., cap. 5, parum a princ., *lex esse non videtur, quæ justa non fuerit.* Unde **tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem**; propter quod etiam homo juri suo debet cedere, secundum illud Matth. 5, 41 (1) : *Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium.*

Alio modo leges possunt esse **injustæ per contrarietatem ad bonum divinum**, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; et **tales leges nullo modo licet observare**, quia, sicut dicitur, Act. 5, 29, *obedire oportet Deo magis quam hominibus.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, Rom. 13, 1, *omnis potestas* (humana) *a Deo est* (2); et ideo, *qui potestati resistit* (in his quæ ad potestatis ordinem pertinent), *Dei ordinationi resistit;* et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de legibus humanis quæ ordinantur contra Dei mandatum; et ad hoc ordo potestatis non se extendit: unde in talibus legi humanæ non est parendum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de lege quæ infert gravamen injustum subditis; ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit : unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit.

ARTICULUS V

Utrum omnes subjiciantur legi.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes legi subjiciantur. Illi enim soli subjiciuntur

---

etiamsi absque ulla causa non recipiat legem a principe promulgatam.

Cfr. præcipue quoad civilem potestatem : totam encycl. Leon. XIII 29 jun. 1881; S. Thom., opusc. 29, *de Regimine principum;* Medina et Sylvius, ad hanc quæst.

(1) Vulgata :... *propter Dei conscientiam sustinet quis...*

ART. 5. — Quum in littera dicitur quod justi non subsunt legi ut coactivæ, potest dupliciter intelligi : *Primo*, quod lex non habet vim coactivam super justos; et hic sensus est falsus, quia super omnes subditos, tam lex viva quam promulgata, habet potestatem coactivam, quamvis in istos non exerceat coactionem, quia non oportet. *Secundo*, quod justus ex parte sua non subjicitur legi ut coactus, et hic sensus est verus et intentus, quia justus voluntarie legi subjicitur (Cajetanus). — Doctrinam hic traditam in resp. ad 3 communiter sequuntur auctores, inter quos Medina, Sylvius, Scotus. — Hic in resp. ad 1, refellitur error Lutheri, de quo dictum est in art. præc., ubi reperiuntur etiam definit., Eccles.

Utrum autem clerici legibus civilibus obligentur? Vide auctores probatos de jure canonico et de theologia morali, et nota præcipue proposit. in Syllab. Pii IX damna-

(1) Vulgata : 40. *Qui vult tecum judicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium.* 41. *Et quicumque te angariaverit mille passus, vade cum illo et alia duo.*

(2) Vulgata : *Non est potestas, nisi a Deo : itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.*

legi, quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit, I ad Timoth. 1, 9, quod *justo non est lex posita* (1). Ergo justi non subjiciuntur legi humanæ.

2. Præterea, Urbanus II papa dicit (et habetur in Decretis, caus. 19, quæst. 2) : *Qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur.* Lege autem privata Spiritus sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei, secundum illud ad Rom. 8, 14 : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt* (2). Ergo non omnes homines legi humanæ subjiciuntur.

3. Præterea, Jurisperitus (Ulpianus) dicit, lib. 1, ff. tit. 3, de Legibus et Senatuscons., quod *princeps legibus solutus est.* Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. Ergo non omnes subjecti sunt legi.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 13, 1 : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Sed non videtur esse subditus potestati, qui non subjicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi subjecti.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. 90, art. 1, lex de sui ratione duo habet : primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam. *Dupliciter* ergo aliquis homo potest esse legi subjectus : — *uno* modo, **sicut regulatum regulæ; et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas.**

Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere *dupliciter : — Uno* modo, quia est simpliciter absolutus ab ejus subjectione : unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec ejus dominio. — *Alio* modo, secundum quod regitur superiori lege : puta si aliquis subjectus sit proconsuli, regulari debet ejus mandato, non tamen in his quæ dispensantur ei ab imperatore : quantum enim ad illa non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subjectus legi secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quæ regitur superiori lege.

Alio vero modo dicitur aliquis subjectus legi, **sicut coactum cogenti; et hoc modo homines virtuosi et justi non subduntur legi, sed soli mali.** Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati ; voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat; et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de subjectione quæ est per modum coactionis. Sic enim *justis non est lex posita*, quia *ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, sicut Apostolus, ad Rom. 2, 15, dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in injustos.

Ad secundum dicendum quod lex Spiritus sancti est superior omni lege humanitus posita; et ideo viri spirituales secundum hoc quod lege Spiritus sancti ducuntur, non subduntur legi quantum ad ea quæ repugnant ductioni Spiritus sancti ; sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus sancti quod homines spirituales legibus humanis subdantur, secundum illud I Petr. 2, 13 : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum.*

Ad tertium dicendum quod princeps dicitur esse solutus a lege quantum ad vim coactivam legis: nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest judicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud Psal. 50 : *Tibi soli peccavi*, etc., dicit Glossa (ord. Cassiod.) quod *rex non habet hominem qui sua facta dijudicet.* Sed quantum ad vim directivam legis princeps subditur legi propria voluntate, secundum quod dicitur, extra de Constitutionibus, cap. *Cum omnes : Quod quisque juris in alterum statuit, ipse eodem jure uti debet. Et sapientis dicit auctoritas* (Catonis in Rudiment.) : *Patere legem quam ipse tuleris.* Et in Codice, lib. 4, de Legib. et Constitut., Theodosius et Valentinianus imperatores Volusiano præfecto scribunt : *Digna vox est majestate regnantis, legibus alligatum se principem profiteri; adeo de auctoritate juris nostra pendet auctoritas. Et revera majus imperio est subjicere legibus principatum.* Improperatur etiam his a Domino *qui dicunt, et non faciunt*, et qui *aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere* (1), ut dicitur Matth. 23, 3 et 4. Unde quantum ad Dei judicium, princeps non est solutus a lege quantum ad vim directivam ejus, sed debet voluntarius, non coactus, legem implere. — Est etiam princeps supra legem, in quantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare pro loco et tempore.

---

tam : « Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit ». Item Concil. Trident., sess. 25, c. 20 *de Reform.* : « Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitatem, Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam ».

(1) Vulgata : *Lex justo non est posita.*

(2) Vulgata : *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.*

(1) Vulgata : *Alligant enim onera gravia et importabilia, et imponunt in humeros hominum ; digito autem suo nolunt ea movere.*

Articulus vi

Utrum ei qui subditur legi, liceat præter verba legis agere.

Inf., quæst. 97, art. 3, ad 1; et 2-2, quæst. 60, art. 5, ad 2 et 3, et quæst. 147, art. 4, corp.; et 3 Sent., dist. 33, quæst. 3, art. 4, quæst. 5, corp., et ad 5, et dist. 37, art. 4, corp., fin.; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 2, quæst. 1, et 4, corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, præter verba legis agere. Dicit enim Augustinus in lib. de Vera Religione, cap. 31, a med. : *In temporalibus legibus quamvis homines judicent de his, cum eas instituunt, tamen quando sunt institutæ et firmatæ, non licebit de ipsis judicare, sed secundum ipsas.* Sed si aliquis prætermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur judicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, prætermittere verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Præterea, ad eum solum pertinet leges interpretari, cujus est condere leges. Sed omnium subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

3. Præterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes; dicit enim Sapient. Prov. 8, 15 : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Ergo de intentione legislatoris non est judicandum nisi per verba legis.

— Sed contra est quod Hilarius dicit in 4 de Trinit., circa med. : *Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi; quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subjectus.* Ergo magis est attendendum ad causam quæ movit legislatorem, quam ad ipsa verba legis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 90, art. 2, omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et in tantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Jurisperitus dicit, lib. 1, ff. tit. 3, de Legib. et Senatuscons., quod *nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur ut quæ salubriter pro salute hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem.* Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde, **si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda:** sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portæ civitatis maneant clausæ, hoc est utile communi saluti ut in pluribus; si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati, nisi eis portæ aperirentur; et ideo in tali casu essent portæ aperiendæ, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit.

Sed tamen hoc est considerandum, quod **si observatio legis secundum verba non habeat subitum periculum, cui oporteat statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur** quid sit utile civitati, et quid inutile civitati; **sed hoc solum pertinet ad principes,** qui propter hujusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui in casu necessitatis agit præter verba legis, non judicat de ipsa lege, sed judicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad secundum dicendum quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti (1) legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.

Ad tertium dicendum quod nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare; et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quæ conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam; sed legem ferre deberet secundum ea quæ in pluribus accidunt.

Art. 6. — Quadrupliciter occurrere potest casus agendi contra legis verba, pro servanda ejus intentione. 1. Ambiguus et impatiens moræ; et tunc servanda sunt verba legis, ut dicitur in resp. ad 2. 2. Ambiguus et sustinens moram; et tunc consulendus est superior, qui propter hujusmodi casus habet auctoritatem interpretandi legem, et hoc intendit littera in corp. 3. Manifestus et impatiens moræ, et tunc constat quod non debet servare verba legis, sed intentionem. 4. Manifestus sed sustinens moram; et tunc, duce epikeia, sine superioris consultatione prætermittuntur verba legis, et servatur intentio ejus, quia in manifestis non est opus interpretatione, quæ spectat ad superiorem, sed executione, ut in 2-2 de epikeia dicit Auctor. Quod ergo in littera dicitur quod extra subitum periculum non pertinet ad quemlibet interpretari, in casu dubio est sermo : interpretatione enim non est opus in manifestis (Cajet.).

(1) Al., *documenti*.

QUÆSTIO XCVII

DE MUTATIONE LEGUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de mutatione legum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum lex humana sit mutabilis; 2° utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit; 3° utrum per consuetudinem aboleatur, et utrum consuetudo obtineat vim legis; 4° utrum usus legis humanæ per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum lex humana debeat mutari aliquo modo.

Sup., quæst. 96, art. 5, ad 3, et art. 6, per tot.; et inf., quæst. 104. art. 3, ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur a lege naturali, ut supra dictum est, quæst. 95, art. 2. Sed lex naturalis immobilis permanet. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 5, a med., *mensura maxime debet esse permanens.* Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est, quæst. 90. art. 1 et 2. Ergo debet immobiliter permanere.

3. Præterea, de ratione legis est quod sit justa et recta, ut supra dictum est, quæst. 95, art. 3. Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod est semel lex, semper debet esse lex.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Lib. Arb., cap. 6, circa med. : *Lex temporalis, quamvis justa sit, commutari tamen per tempora juste potest.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 91, art. 3, lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus, et secundum hoc **duplex causa potest esse quod lex humana juste mutetur : — una quidem ex parte rationis; — alia vero ex parte hominum**, quorum actus lege regulantur.

Ex parte quidem rationis, quia humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte. Ita etiam et in operabilibus : nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta in multis deficientia, quæ posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possunt a communi utilitate.

Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt, sicut Augustinus ponit exemplum in 1 de Lib. Arb., cap. 6, a princ., quod *si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro, si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat, recte adimitur populo talis potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium.*

Ad primum ergo dicendum quod naturalis lex est participatio quædam legis æternæ, ut supra dictum est, quæst. 93, art. 3, et ideo immobilis perseverat; quod habet ex immobilitate et perfectione divinæ rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta; et ideo ejus lex mutabilis est. Et præterea lex naturalis continet quædam universalia præcepta, quæ semper manent; lex vero posita ab homine continet præcepta quædam particularia, secundum diversos casus qui emergunt.

Ad secundum dicendum quod mensura debet esse permanens, quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens; et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

Ad tertium dicendum quod *rectum* in rebus corporalibus dicitur absolute : et ideo semper quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est, in corp., et ideo talis rectitudo mutatur.

ART. I. — Pro hoc art. et seq. nota cum Cajetano causas mutationis legum; ut et quando oportet mutentur, et quando non oportet, resistentia fiat mutationi. Necessitas vel utilitas pensanda est, non ad præsens tantum tempus, sed perpetuum seu diuturnum, pro quo lex fit. — Bene ergo dixit Concil. Lateran. sub Innoc III : « Non debet reprehensibile judicari, si secundum varietatem temporum statuta quandoque varientur humana; præsertim cum urgens necessitas, vel evidens utilitas id exposcit. Quoniam ipse Deus, ex his quæ in Veteri Testamento statuerat, nonnulla mutavit in Novo ».— Hic tamen agitur proprie de lege humana, ut patet ex proœmio quæst. 95. Unde sensus tituli hujus art. est præcise : An lex humana sit mutabilis. Cfr. Esther 16, 9.

ARTICULUS II

Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanæ sunt adinventæ per rationem humanam, sicut etiam aliæ artes. Sed aliis in artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Præterea, ex his quæ præterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanæ mutatæ fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eo quod leges antiquæ inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quod leges sint mutandæ, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. Præterea, leges humanæ circa actus singulares hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quæ tempore indiget, ut dicitur in 2 Ethic., in princ. lib. Ergo videtur quod per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

— Sed contra est quod dicitur in Decretis, dist. 12, cap. 5 : *Ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones, quas antiquitus a Patribus suscepimus, infringi patiamur.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., lex humana in tantum recte mutatur, in quantum per ejus mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis, quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo, in tantum quod ea quæ contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora de se, graviora videntur. Unde, quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, in quantum tollitur consuetudo. Et ideo **nunquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur.**

Quod quidem contingit — vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit ; — vel ex eo quod est maxima necessitas ; — vel ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut ejus observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a jurisperito Ulpiano, lib. 1, ff. tit. 4, de Constit. princip., quod *in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diu æquum visum est.*

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione ; et ideo ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod prius tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 6, circ. fin., et ideo non sunt de facili mutandæ.

Ad secundum dicendum quod ratio illa concludit quod leges sunt mutandæ, non tamen pro quacumque melioratione ; sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est *ad tertium.*

ARTICULUS III

Utrum consuetudo possit obtinere vim legis.

2-2, quæst. 79, art. 2, ad 2, et quæst. 100, art. 2, corp. ; et Quodl. 2, art. 8, corp., princ. ; et Quodl. 9, art. 15.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur a lege naturæ, et a lege divina, ut ex supra dictis patet, quæst. 93, art. 3, et quæst. 95, art. 2. Sed consuetudo hominum non potest mutare legem naturæ, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Præterea, ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo multiplicatis similibus actibus non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cum sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo vim legis obtineat.

3. Præterea, ferre leges pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem : unde privatæ personæ legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in Epistola ad Casulanum : *Mos populi Dei, et instituta*

ART. 3. — Oriendo a nominis etymologia, *consuetudo* dicitur a *consuesco* sive *consuefacio*, hoc est, *simul et sæpius facio*. Juxta sensum in hoc art. et in jurisprudentia usurpatum, *consuetudo* (Suarez, de Legib. 7. c. 1, n. 5) *est frequentia operandi libere eodem modo*. Cui concordat D. Thomas dicens (3 Sent., dist. 13, quæst. 1, art. 4) : « Consuetudo importat quamdam frequentiam circa ea quæ facere vel non facere in nobis est ». Quatenus autem consuetudo pro ipso jure non scripto habetur, sic recte definiri potest : *Jus per similium alicujus communitatis actuum frequentiam acquisitum.* — Nota quod hic tria S. Thomas consuetudini tribuit : 1. habere vim legis ; 2. legem abolere ; 3. legem interpretari.

Cfr pro quæst de Consuetud. : — S. Alphonsus, lib. 1, n. 107, etc ; Suarez, *de Legibus*, l. 7 ; Soto, *de Justitia et Jure*, l. 1, quæst. 7 ; Reiffenstuel, tom. 1, *de Legib.* tr. 2, dist. 4 ; Bened. XIV, *de Synodo diœc* lib. 11, 13 et passim ; Bouix, *de Princip.*, part. 2 ; Hammerstein, *Ueber die verbindende Kraft des Gewohnheitsrechtes* (*Stimmen aus Maria-Laach, Kath. Monatsschrift*, 1871. 4. H. S. 319, etc.) : Medina et Sylvius, ad hanc quæst.

majorum pro lege sunt tenenda; et sicut prævaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt.

RESPONDEO dicendum quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina et naturalis, a rationabili Dei voluntate; lex autem humana, a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto: hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, in quantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanæ: unde etiam et per actus maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat, in quantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus efficacissime declaratur. Cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis judicio provenire. Et secundum hoc **consuetudo et habet vim legis, — et legem abolet, — et est legum interpretatrix.**

Ad primum ergo dicendum quod lex naturalis et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est in corp., unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari posset; et inde est quod nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem. Dicit enim Isidorus in Synonym., lib. 2, cap. 16, circ. med.: *Usus auctoritati cedat; pravum usum lex et ratio vincat.*

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 96, art. 6, leges humanæ in aliquibus casibus deficiunt. Unde possibile est quandoque præter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex; et tamen actus non erit malus; et cum tales casus multiplicantur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quod lex ulterius non est utilis; sicut etiam manifestaretur, si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit; nisi forte propter hoc solum inutilis lex videatur, quoniam non est possibilis secundum consuetudinem patriæ, quæ erat una de conditionibus legis. Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

Ad tertium dicendum quod multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. — Si enim sit libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis: unde, licet singulæ personæ non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. — Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere: ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit.

ARTICULUS IV

Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare.

Sup., quæst. 96, art. 6, et inf., quæst. 100, art. 8, corp.; et 2-2, quæst. 88, art. 10, corp., et ad 2, et quæst. 89, art. 9, et quæst. 147, art. 4, corp., et ad 1; et 3 Sent., dist. 37, art. 4, et 4, dist. 15, quæst. 3, art. 2, quæst. 1, et dist. 27, quæst. 3, art. 3, ad 4; et 3 Cont., cap. 125, fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., cap. 21. Sed commune bonum non debet intermitti pro privato commodo alicujus personæ, quia, ut

---

ART. 4. — « Dispensatio definitur, actus jurisdictionis, quo lex in casu particulari relaxatur ». — *Irritare* legem, est facere ne lex vim obligandi obtineat, v. g., si princeps legem a magistratu latam non approbat, eamque tollit, antequam vim obligandi obtineat. — *Abrogare* est tollere legem, postquam ipsa vim obligandi obtinuerat. — *Interpretari* est declarare in quibus casibus lex obliget vel non obliget, aut verba legis ambigua explicare, aut sensum aliquem legis introducere et stabilire. — *Dispensare* tandem est aliquem eximere ab obligatione servandi legem, ejus ratione et materia manente invariata. — De legibus humanis hic quæritur, nam de iis tota est præsens disputatio; et in titulo adverte quod non de principe specialiter, sed de rectore multitudinis, sive princeps sit, sive non, quæstio est. — In corp. art., adverte: 1. quid subjacet dispensationi rectoris: exprimitur namque in littera, quod hoc est defectus legis in persona, vel casu. Quando enim non est, nec apparet, nec dubitatur defectus legis, nulla est ratio licentiam tribuendi, quod non servetur legis præceptum, ac per hoc nulla est ratio dispensandi. Quando autem apparet quod lex in hoc casu impediret majus bonum, vel cederet in malum et hujusmodi, tunc deficere dicitur lex in casu illo. Unde pro sola voluntate non fit dispensatio, sed dissipatio. 2. Quis rector, in qua lege dispensare possit? In littera, nihil aliud exprimitur, nisi quod rector multitudinis habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ auctoritati innititur; et in resp. ad 3, quod in lege humana publica non potest dispensare, nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit (Cajetanus). Alias quæst. circa consuetudinem aut dispensationem reperies apud canonistas, vel auctores de theolog. morali.

Cfr. — S. Bernardus, *de Præcepto et Dispensat.*; S. Thom., Quodl. 4, art. 13; S. Alphons., lib. 1 et *Hom. apost.*, 2; Suarez, *de Legib.*, l. 4; Sylvius et Medina, ad hunc art.; Sylvest., v° *Dispensatio*; Sa, v° *Dispensatio*; Salas; Tannerus, *de Legibus*; Granad., *de Legib.*

dicit Philosophus in 1 Ethic., cap. 2, *bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis.* Ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo, ut contra legem communem agat.

2. Præterea, illis qui super alios constituuntur, præcipitur Deuter. 1, 17 : *Ita parvum audietis ut magnum; nec accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est.* Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo hujusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra præceptum legis divinæ.

3. Præterea, lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali et legi divinæ : aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret disciplinæ ; quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., cap. 3. Sed in lege naturali et divina nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

— Sed contra est quod dicit Apostolus, 1 ad Cor. 9, 17 : *Dispensatio mihi credita est.*

RESPONDEO dicendum quod dispensatio proprie importat commensurationem alicujus communis ad singula. Unde etiam gubernator familiæ dicitur *dispensator*, in quantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes et necessaria vitæ. Sic igitur et **in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quia ordinat qualiter aliquod commune præceptum sit a singulis adimplendum.**

Contingit autem quandoque quod aliquod præceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personæ vel in hoc casu, quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum, sicut ex supra dictis patet, quæst. 96, art. 6. Periculosum autem esset ut hoc judicio cujuslibet committeretur, nisi forte propter evidens et subitum periculum, ut supra dictum est, ibid. Et ideo **ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ auctoritati innititur,** ut scilicet in personis vel in casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum legis non servetur.

Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens : *infidelis* quidem, si non habet intentionem ad bonum commune ; *imprudens* autem, si rationem dispensandi ignoret ; propter quod Dominus dicit, Luc. 12, 42 : *Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus super familiam suam ?*

Ad primum ergo dicendum quod quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in præjudicium boni communis ; sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat.

Ad secundum dicendum quod non est acceptio personarum, si non servantur æqualia in personis inæqualibus. Unde, quando conditio alicujus personæ requirit rationabiliter ut in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si ei aliqua specialis gratia fit.

Ad tertium dicendum quod lex naturalis, in quantum continet præcepta communia, quæ nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero præceptis, quæ sunt quasi conclusiones præceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur, puta quod mutuum non reddatur proditori patriæ, vel aliquid hujusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo sicut persona privata ad legem publicam, cui subjicitur. Unde, sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit, ita in præceptis juris divini, quæ sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel is cui ipse specialiter committeret.

QUÆSTIO XCVIII

DE LEGE VETERI. — *In sex articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de lege veteri : — et primo, de ipsa lege ; — secundo, de præceptis ejus.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum lex vetus sit bona ; 2° utrum sit a Deo ; 3° utrum sit a Deo mediantibus angelis ; 4° utrum data sit omnibus ; 5° utrum omnes obliget ; 6° utrum congruo tempore fuerit data.

QUÆSTIO 98. — Absoluta tractatione de legibus, æterna, naturali et humana, consequenter de lege divina positiva considerare aggreditur. Et quoniam lex divina non tantum est una, eam, quæst 91, art. 5, divisit in duas, scilicet in veterem et novam. Quia lex vetus erat quædam dispositio ad legem novam, ideo primum agit de lege veteri. Sub hoc nomine non intelligit decem præcepta Decalogi, sed totam doctrinam seu dispositionem quæ per Moysis ministerium data est. Hæc doctrina convenienter vocatur Lex, quia multas leges continebat. — Lex positiva divina in genere definitur : « Lex a Deo ut auctore gratiæ libera voluntate data, quæ hominem dirigit ad finem supernaturalem ». Lex vetus autem definitur : « Lex supernaturalis, populo Israelitico a Deo per angelos data, et per Moysen promulgata, ut populus a Deo electus, in Christi honorem, peculiariter sanctificaretur et disponeretur ad ipsius adventum (Muller) ».

ARTICULUS PRIMUS

Utrum lex vetus fuerit bona

Inf., art. 2, ad 1 et 2; et Rom. 7, lect. 2 et 3; et Gal. 3, lect. 7 et 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim Ezech. 20, 25 : *Dedi eis præcepta non bona, et judicia in quibus non vivent.* Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem præceptorum quæ continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Præterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., c. 3. Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva ; dicit enim Apostolus, Rom. 7, 8 : *Sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando ; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit ; ego autem mortuus sum ;* et Rom. 5, 20 : *Lex subintravit, ut abundaret delictum.* Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Præterea, ab bonitatem legis pertinet quod sit possibilis ad observandum et secundum naturam et secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus; dicit enim Petrus, Act. 15, 10 : *Quid tentatis* (1) *imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus ?* Ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 7, 12 : *Itaque lex quidem sancta est* (2), *et mandatum sanctum, et justum, et bonum.*

RESPONDEO dicendum quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc quod consonat rationi rectæ. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi adversatur, ut patet in illo mandato : *Non concupisces rem* (3) *proximi tui*, quod ponitur Exod. 20, 17. Ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quæ sunt contra rationem. Unde manifestum est quod bona erat. Et hæc est ratio Apost., Rom. 7, 22 : *Condelector*, inquit, *legi Dei secundum interiorem hominem ;* et iterum ibid., 16 ; *Consentio legi, quoniam bona est.*

Sed notandum est quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit, c. 4 de Divin. Nomin., part. 4, lect. 16. Est enim aliquod bonum perfectum, et aliquod bonum imperfectum. *Perfecta* quidem bonitas est in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se est sufficiens inducere ad finem. *Imperfectum* autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quod perve-

---

ART. 1. — De hac lege, dogma fuit Simonis Magi, quod non esset bona. Manichæi etiam, quos Marcionitæ secuti sunt, dogmatizaverunt insuper legem veterem fuisse a malo principio seu a diabolo, et non a Deo (S. August., de Hæres. c. 22 et 26, et S. Epiphan., Hæres. 66). Doctrina catholica vindicatur in præsenti et in sequenti art.— Porro ad fidem pertinens est, legem veterem esse bonam, et a bono principio, hoc est, a solo et unico vero Deo, fuisse datam. — Ad 1. notandum quod, juxta multorum interpretationem, post S. Hieron. in textu Ezechielis, præteritum ponitur pro futuro, secundum hebræorum loquendi morem. Sensus ergo sic interpretandus esset : Dabo eis præcepta non bona, in pœnam scilicet, quia peccaverunt. Cfr. S Hieron.; Pintus, *in Ezechiel.* ; Vasquez ad hunc art.

S. Script — Exod. 20, 1 (fide certum est, hunc Dominum de quo hic et sæpe in simili casu agitur, esse verum Deum). Deuter. 4 et 5, et 6, 1 etc., et 19, 20, et 27, 26; 2 Esdr. 9, 3-13 ; Ps. 18, 8, et 118; Eccli. 24, 33 ; Malach. 4, 4 ; Matth. 8, 4, et 15, 3-6, et 23, 2-3 ; Marc. 7, 9, etc ; Luc. 1, 6, et 2, 21-22, etc.; Joan. 5, 39, et 7, 2; Rom. 1, 1-2, et 7, 12; Galat. 3, 21-24 ; 1 Timot. 1, 8; Hebr. 10, 1.

Definit. fidei : — Concil plenar. Toletanum contra Priscillian. (447). 8 : Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse primæ legis, alterum Evangeliorum, anat. sit — *Symbol. fidei Leonis IX*... Credo... Novi et Veteris Testamenti legis, et prophetarum et apostolorum, unum esse auctorem, Deum et Dominum omnipotentem. — *Professio fidei ab Innocent. III Waldensibus præscripta :* Novi et Veteris Testamenti unum eumdem auctorem esse Dominum credimus. — *Confessio fidei Mich Paleologi a Clemente IV in concil. Lugd. II proposita* (1274) : Credimus Novi et Veteris Testamenti legis, ac prophetarum et apostolorum, unum esse auctorem, Deum ac Dominum omnipotentem. — *Decretum Eugenii IV pro Jacobitis* ; Firmissime credit, profitetur... unum atque eumdem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est, legis et prophetarum atque Evangelii. profitetur auctorem : quoniam eodem Spiritu sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur... Præterea Manichæorum anathematizat insaniam, qui duo prima principia posuerunt, unum visibilium, aliud invisibilium ; et alium Novi Testamenti Deum, alium Veteris esse Deum dixerunt. — *Trident. sess.* 4 : Sancta Synodus... orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa Synodo suscipiuntur. Sunt vero infrascripti : Testamenti veteris, quinque Moysis; id est, Genesis, etc .... Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt... pro sacris et canonicis non susceperit, anat. sit — *Concil Vatic. sess.* 3, *cap.* 2 :... Qui quidem Veteris et Novi Testamenti libri integri, cum omnibus suis partibus, prout in Tridentini Concilii decreto recensentur et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. *II, canon.* 4 : Si quis S. Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos S. Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, anat sit.

Cfr. — S. August., Serm. 8 *de Decem Plagis et Decem Præcept.*; S. Petrus Dam, Opusc. 44, *de Decalogo*; S. Bonavent. *Opusc. de decem præceptis*; Suarez, *de Legibus*, l b. 9 ; Becanus, *Analogia Veteris et Novi Testamenti*; Danko, *Hist. revelationis divinæ*; Petavius, *de Deo Deique proprietatibus*, lib. 10.

(1) Vulgata : *Quid tentatis Deum... super cervices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos... etc.*

(2) In Vulgata deest *est*.

(3) Vulgata : *Non concupisces domum...*

niatur ad finem; non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat: sicut medicina perfecte bona est quæ hominem sanat; imperfecta autem est quæ hominem adjuvat, sed tamen sanare non potest. — Est autem sciendum quod est alius finis legis humanæ, et alius legis divinæ. Legis enim humanæ finis est temporalis tranquillitas civitatis; ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem felicitatis æternæ; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanæ, ut scilicet peccata prohibeat, et pœnam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinæ; sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ; quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus sancti, per quam diffunditur charitas in cordibus nostris, quæ legem adimplet. *Gratia enim Dei vita æterna*, ut dicitur Rom. 6, 23. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit; reservabatur enim hoc Christo, quia, ut dicitur Joan. 1, 17: *Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et inde est quod **lex vetus bona quidem est, sed imperfecta**, secundum illud Hebr. 7, 19: *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Ad primum ergo dicendum quod Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus; quæ quidem dicuntur *non bona*, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur, cum tamen per hujusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur: *Et judicia in quibus non vivent*, id est, per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt. Et postea subditur: *Et pollui eos in muneribus suis*, id est, pollutos ostendi, *cum offerent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.*

Ad secundum dicendum quod lex dicitur occidisse non quidem effective, sed occasionaliter ex sua imperfectione, in quantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occcasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus ibidem dicit 7, 11: *Occasione accepta peccatum* (1) *per mandatum seduxit me, et per illud occidit.* Ex hac etiam ratione dicitur quod *lex subintravit, ut abundaret delictum;* ut ly *ut* teneatur consecutive, non causaliter, in quantum scilicet homines accipientes occasionem a lege abundantius peccaverunt: tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit: magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

———

(1) Vulgata: *Peccatum occasione accepta per mandatum...*

Ad tertium dicendum quod jugum legis servari non poterat sine gratia adjuvante, quam lex non dabat. Dicitur enim Rom. 9, 16: *Non est volentis, neque currentis*, scilicet velle et currere in præceptis Dei, *sed miserentis Dei.* Unde in Psal. 118, 32, dicitur: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*, scilicet per donum gratiæ et charitatis.

Articulus II

Utrum lex vetus fuerit a Deo.

Inf., quæst. 106, art. 2, ad 3, et art. 4, ad 3, et quæst. 107, art. 1, corp., fin.; et 3 Part., quæst. 42, art. 4, ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit a Deo. Dicitur enim Deut. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Sed lex vetus fuit imperfecta, ut supra dictum est, art. præc., et quæst. 91, art. 5. Ergo lex vetus non fuit a Deo.

2. Præterea, Eccle. 3, 14, dicitur: *Didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverent in æternum* (1). Sed lex vetus non perseverat in æternum; dicit enim Apostolus, ad Heb. 7, 18: *Reprobatio quidem fit præcedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem.* Ergo lex vetus non fuit a Deo.

3. Præterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est, art. præc. Ergo ad Deum, *cui nullus est similis in legislatoribus*, ut dicitur Job 36, 22, non pertinebat legem talem dare.

4. Præterea, 1 ad Timoth. 2, 4, dicitur quod *Deus vult omnes homines salvos fieri* (2). Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut supra dictum est, art. præc. Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est a Deo.

— Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 15, 6, loquens Judæis, quibus erat lex vetus data: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras* (3); et paulo ante præmittitur: *Honora patrem tuum et matrem tuam;* quod manifeste in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est a Deo.

Respondeo dicendum quod lex vetus a bono Deo data est, qui est Pater Domini nostri Jesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad

———

Art. 2. — Vide notata art. præc.

(1) Vulgata: ... *in perpetuum.*

(2) Vulgata: *omnes homines vult salvos fieri.*

(3) Vulgata: ... *traditionem vestram.*

Christum dupliciter : — uno quidem modo, testimonium Christo perhibendo ; unde ipse dicit, Luc. ult., 44 : *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege, et in psalmis, et in prophetis de me* (1) ; et Joan. 5, 46 : *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit.* — Alio modo, per modum cujusdam dispositionis, dum retrahens homines a cultu idololatriæ, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum. Unde Apostolus dicit, ad Gal. 3, 23 : *Priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quæ revelanda erat.* Manifestum est autem quod ejusdem est disponere ad finem, et ad finem perducere ; et dico *ejusdem* per se, vel per suos subditos : non enim diabolus legem tulisset, per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat ejiciendus, secundum illud Matth. 12, 26 : *Si Satanas Satanam ejicit, divisum est regnum ejus.* (2). — Et ideo **ab eodem Deo a quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.**

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus : sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem ; ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter ; et talia fuerunt præcepta legis. Unde Apostolus dicit, ad Galat. 3, 24 : *Lex pædagogus noster fuit in Christo.*

Ad secundum dicendum quod opera Dei perseverant in æternum, quæ sic Deus fecit ut in æternum perseverent ; et hæc sunt ea quæ sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiæ, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore : quia, ut subdit, *nihil ad perfectum adduxit lex.* Unde ad Galat. 3, 25, dicit Apostolus : *Ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo.*

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 79, art. 4, Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur : ita etiam voluit talem legem dare, quam suis viribus homines implere non possent ; ut sic, dum homines præsumentes de se, peccatores se ininvenirent , humiliati recurrerent ad auxilium gratiæ.

Ad quartum dicendum quod, quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines ; tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos justificamur ; et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia.

(1) Vulgata : *Necesse est impleri omnia, quæ scripta sunt in lege Moysi, et Prophetis, et Psalmis de me.*

(2) Vulgata :... *adversus se divisus est.*

ARTICULUS III

Utrum lex vetus data fuerit per angelos.

Inf., art. 6, arg. Sed cont. ; et Isa. 6, com. 3 ; et Gal. 3, lect. 7 ; et Coloss. 2, lect. 4 ; et Hebr. 1, et cap. 2, fin., et cap. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit data per angelos, sed immediate a Deo. Angelus enim *nuntius* dicitur ; et sic nomen angeli ministerium importat, non dominium, secundum illud Psal. 102, 20 : *Benedicite Domino, omnes angeli ejus..., ministri ejus.* Sed vetus lex a Domino tradita esse perhibetur ; dicitur enim Exod. 20, 1 : *Locutusque est Dominus* (1) *sermones hos ;* et postea subditur : *Ego enim sum Dominus Deus tuus.* Et idem modus loquendi frequenter repetitur in Exodo, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediate data a Deo.

2. Præterea, sicut dicitur Joan. 1, 17, *lex per Moysen data est.* Sed Moyses immediate accepit a Deo ; dicitur enim Exod. 33, 11 : *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui amicus* (2) *ad amcum suum.* Ergo lex vetus immediate data est a Deo.

3. Præterea, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est, quæst. 90, art. 3. Sed solus Deus est princeps salutis animarum ; angeli vero sunt *administratorii spiritus*, ut dicitur ad Hebr. 1, 14. Ergo lex vetus per angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

— Sed contra est quod dicit Apostolus ad Galat. 3, 19 : Lex d ta est *per angelos in manu mediatoris ;* et Act. 7, 53, dicit Stephanus : *Accepistis legem in dispositione angelorum.*

RESPONDEO dicendum quod lex data est a Deo per angelos. Et præter rationem generalem, quam Dionysius assignat in 4 cap. Cœlest. Hierar., ante med., quod *divina debent deferri ad homines mediantibus angelis*, specialis ratio est quare legem veterem per angelos dari oportuit.

Dictum est enim, art. 1 hujus quæst., quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quæ futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per

ART. 3. — Responsio B. Thomæ communiter est recepta. Quidam vero, inter quos S. Cyprianus, Tertullianus et Eusebius, fragili innixi fundamento, per angelum intelligunt Verbum Dei.

(1) Vulgata. . *cunctos sermones hos.*

(2) Vulgata : . *homo...*

seipsum; ea vero quæ disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed præparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo **conveniens fuit ut lex perfecta Novi Testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per angelos, daretur hominibus.** Et per hunc modum Apostolus ad Hebr. 1, 2, probat eminentiam novæ legis ad veterem, quia in Novo Testamento *locutus est nobis Deus in Filio suo;* in Veteri autem Testamento *est sermo factus per angelos.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit in principio Moralium, in præfat.; cap. 1, a med.: *Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo angelus, modo Dominus memoratur: angelus videlicet propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius præsidens loquendi efficaciam ministrabat;* et inde est etiam quod quasi ex persona Domini angelus loquebatur.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., cap. 27, paulo post princ., in Exod. dicitur: *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem;* et paulo post subditur: *Ostende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quod videbat, et quod non videbat desiderabat.* Non ergo videbat ipsam Dei essentiam, et ita non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quod *loquebatur ei facie ad faciem*, secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen *ore ad os loqui* cum Deo, cum per subjectam creaturam, id est, per angelum et nubem, ei loqueretur et appareret; vel per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio, et familiaris infra essentiæ divinæ visionem.

Ad tertium dicendum quod solius principis est sua auctoritate legem instituere; sed quandoque legem institutam per alios promulgat: et ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per angelos promulgavit.

Articulus IV

Utrum lex vetus dari debuerit soli populo Judæorum.

Inf., art. 5, corp.; et 3 Sent., dist. 25, quæst. 2, art. 2, ad 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non debuit dari soli populo Judæorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ futura erat per Christum, ut dictum est art. præc. Sed salus illa non erat futura solum in Judæis, sed in omnibus gentibus, secundum illud Isa. 49, 6: *Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et fæces Israel convertendas; dedi te* (1) *in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ.* Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, et non uni populo tantum.

2. Præterea, sicut dicitur Act. 10, 34, *non est personarum acceptor Deus; sed in omni gente qui timet Deum* (1), *et facit justitiam, acceptus est illi.* Non ergo magis uni populo quam aliis viam salutis debuit aperire.

3. Præterea, lex data est per angelos, sicut jam dictum est art. præc. Sed ministeria angelorum Deus non solum Judæis, sed omnibus gentibus semper exhibuit: dicitur enim Eccli. 17, 14: *In unamquamque gentem præposuit rectorem.* Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quæ minus sunt curæ Deo quam spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 3, 1: *Quid ergo amplius Judæo est?... Multum quidem per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei;* et in Psal. 147, 20, dicitur: *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.*

Respondeo dicendum quod posset una ratio assignari, quare potius populo Judæorum data sit lex quam aliis populis: quia aliis populis ad idololatriam declinantibus, solus populus Judæorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur.

Sed ista ratio conveniens non videtur, quia populus ille etiam post legem latam ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet Exod. 32, et Amos 5, 25: *Numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel? Et portastis taberculum Moloch Deo vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quæ fecistis vobis?* Expresse etiam dicitur Deut. 9, 6: *Scito quod non propter justitias tuas Dominus Deus tuus dedit* (2) *tibi terram hanc in possessionem, cum durissimæ cervicis sis populus.* Sed ratio ibi præmittitur ibid., 5: *Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub juramento pollicitus est patribus tuis Abraham, Isaac et Jacob.* Quæ autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus ad Gal. 3, 16, dicens: *Abrahæ dictæ sunt promissiones, et semini ejus. Non dicit: Seminibus* (3), *quasi in multis; sed quasi in uno: Et semini tuo, qui est Christus.* **Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum patribus factam, ut ex eis Christus nasceretur.** Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret, secundum illud quod dicitur Lev. 19, 2: *Sancti eritis* (4), *quia*

(1) Vulgata:... *Ecce dedi te...*

(1) Vulgata:... *eum, et operatur justitiam...*
(2) Vulgata:... *dederit...*
(3) Vulgata:... *Et seminibus...*
(4) Vulgata: *Sancti estote...*

ego sanctus sum. Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahæ, ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex ejus semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione et vocatione. Unde dicitur Isa. 41, 2 : *Quis suscitavit ab Oriente justum, vocavit eum ut sequeretur se ?* Sic ergo patet quod ex sola gratuita electione patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit, secundum illud Deut. 4, 36 : *Audisti verba illius de medio ignis, quia dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post illos* (1).

Si autem rursus quæratur quare hunc populum elegit, ut ex eo Christus nasceretur, et non alium, conveniet responsio Augustini, qua dicit super Joan., tract. 26, paulo post princ. : *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.*

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis salus futura per Christum esset omnibus gentibus præparata, tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc præ aliis prærogativas habuit, secundum illud Rom. 9, 4 : *Quorum,* scilicet Judæorum, *est adoptio filiorum, et testamentum, et legislatio, quorum patres, et ex quibus Christus est secundum carnem* (2).

Ad secundum dicendum quod acceptio personarum locum habet in his quæ ex debito dantur ; in his vero quæ ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni, et non alteri ; sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret æqualiter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia : unde non est personarum acceptor, si quibusdam præ aliis conferat. Unde Augustinus dicit in lib. de Prædest. sanctorum, cap. 8, aliquant. a princ. : *Omnes quos Deus docet, misericordia docet ; quos autem non docet, judicio non docet :* hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad tertium dicendum quod beneficia gratiæ subtrahuntur homini propter culpam ; sed beneficia naturalia non subtrahuntur : inter quæ sunt ministeria angelorum, quæ ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima ; et etiam corporalia subsidia, quæ non solum hominibus, sed etiam jumentis Deus administrat, secundum illud Psal. 35, 8 : *Homines et jumenta salvabis, Domine.*

(1) Vulgata : .. *post eos.*
(2) Vulgata : *Quorum adoptio est filiorum, et gloria, et testamentum, et legislatio, et obsequium, et promissa ; quorum patres, et ex quibus est Christus secundum carnem.*

Articulus V

Utrum omnes homines obligabantur servare legem veterem.

2-2, quæst. 85, art. 4, ad 1 ; et 3. Sent., dist. 25, quæst. 2, art. 2, ad 3 ; et Rom. 6, lect. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes homines obligabantur ad observandam veterem legem. — Quicumque enim subditur regi, oportet quod subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data a Deo, qui est Rex omnis terræ, ut in Ps. 46 dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Præterea, Judæi salvari non poterant, nisi legem veterem observarent ; dicitur enim Deut. 27, 26 : *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus, nec eos opere perficit!* Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, pejor fuisset conditio Judæorum quam aliorum hominum.

3. Præterea, gentiles ad ritum Judaicum et ad observantias legis admittebantur : dicitur enim Exod. 12, 48 : *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus, et tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat, nisi legem observaret.

— Sed contra est quod Dionysius dicit, 9 cap. Cœlest. Hierarch., post med., quod *multi gentilium per angelos sunt reducti in Deum.* Sed constat quod gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis potuerunt aliqui salvari.

Respondeo dicendum quod lex vetus manifestabat præcepta legis naturæ, et superaddebat quædam propria præcepta.

Quantum igitur ad illa quæ lex vetus continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturæ. — Sed quantum ad illa quæ lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judæorum. Cujus ratio est, quia lex vetus, sicut dictum est, art. præc., data est populo Judæorum, ut quamdam prærogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos : sicut ad quædam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quæ laici non obligantur ; similiter et religiosi ad quædam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quæ seculares non obligantur ; et similiter ad

quædam specialia obligabatur populus ille ad quæ alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deut 18, 13 : *Perfectus eris et absque macula coram Domino Deo tuo.* Et propter hoc etiam quadam professione utebantur, ut patet Deuteron. 26, 3 : *Profiteor hodie coram* (1) *Domino Deo tuo*, etc.

Ad primum ergo dicendum quod quicumque subduntur regi, obligantur ad legem ejus observandam, quam omnibus communiter proponit ; sed si instituat aliqua observanda a suis familiaribus ministris, ad hæc cæteri non obligantur.

Ad secundum dicendum quod homo quanto Deo magis conjungitur, tanto efficitur melioris conditionis ; et ideo quanto populus Judæorum erat adstrictus magis ad divinum cultum,tanto dignior aliis populis erat ; unde dicitur Deuter. 4, 8 : *Quæ est alia gens sic inclyta, ut habeat cæremonias, justaque judicia, et universam legem ?* Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, et religiosi quam seculares.

Ad tertium dicendum quod gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali ; et ideo ad eas admittebantur ; sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et seculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

ARTICULUS VI

Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi.

3 P., quæst. 70, art. 2, ad. 2 ; et 4 Sent , dist. 1, quæst. 1, art. 2, quæst. 4, corp. ; et Gal. 3, lect. 7.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ erat futura per Christum, sicut dictum est art. 2 hujus quæst. Sed statim homo post peccatum indiguit hujusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Præterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahæ incœpit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur Gen. 12. Ergo statim tempore Abrahæ debuit lex dari.

3. Præterea, sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Noe, nisi ex Abraham, cui facta est promissio, ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahæ, nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud 2 Reg. 23, 1 : *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob.* Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. 3, 19, quod *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per angelos in manu mediatoris*, id est, ordinabiliter data, ut Glossa ordin. dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

RESPONDEO dicendum quod **convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysi.**

Cujus ratio potest accipi ex *duobus*, secundum quod quælibet lex duobus generibus hominum imponitur. — Imponitur enim *quibusdam duris* et superbis, qui per legem compescuntur et domantur ; — imponitur *etiam bonis*, qui per legem instructi adjuvantur ad implendum quod intendunt.

Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari ad superbiam hominum convincendam. De *duobus* enim homo superbiebat, scilicet de scientia et de potentia : de scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem ; et ideo, ut de hoc ejus superbia convinceretur, permissus est homo regimini suæ rationis absque adminiculo legis scriptæ ; et experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahæ sunt prolapsi. Et ideo post hæc tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanæ ignorantiæ, quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur Rom. 7. Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est ejus superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut Apostolus concludit ad Rom. 8, 3, *quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum,.. ut justificatio legis impleretur in nobis.* — **Ex parte vero bonorum lex data est in auxilium ;** quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat enim hujusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo **inter legem naturæ et legem gratiæ oportuit legem veterem dari.**

Ad primum ergo dicendum quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari ; tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere, de sua ratione confisus ; tum quia adhuc dictamen legis naturæ nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

Ad secundum dicendum quod lex non debet dari nisi populo : est enim præceptum commune,

---

ART. 6. — Nota quod, licet in hoc art. quæstio sit de tempore Moysi, et in corp. art., non concludatur determinate tempus Moysi, nec ratione superborum, nec ratione bonorum, sed tempus medium inter legem naturæ et legem gratiæ ; in responsionibus tamen argumentorum, determinatur illud tempus medium, ad tempus Moysi, quando primo domus Israël fuit populus liber, ut patet in littera (Cajetanus)

(1) Vulgata :.. *cum Domino...*

ut dictum est quæst. 90, art. 2 et 3, et quæst. 96, art. 1, ad 2. Et ideo tempore Abrahæ data sunt quædam familiaria præcepta, et quasi domestica Dei ad homines ; sed postmodum multiplicatis ejus posteris, in tantum quod populus esset, et liberatis eis a servitute, lex convenienter potuit dari. Nam *servi non sunt pars populi vel civitatis, cui legem dari competit*, ut Philosophus dicit in 3 Polit., cap. 3, a med.

Ad tertium dicendum quod, quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus est Christus natus, legem acceperunt, sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quæ fuit signum promissionis Abrahæ factæ, et ab eo creditæ, ut dicit Apostolus Rom. 4. Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo jam collecto.

QUÆSTIO XCIX

DE PRÆCEPTIS VETERIS LEGIS. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de præceptis veteris legis : — et primo, de distinctione ipsorum ; — secundo, de singulis generibus distinctis.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrum legis veteris sint plura præcepta, vel unum tantum ; 2° utrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia ; 3° utrum præter moralia contineat cæremonialia ; 4° utrum contineat præter hæc judicialia ; 5° utrum præter ista tria, contineat aliqua alia ; 6° de modo quo lex inducebat ad observantiam prædictorum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum in lege veteri contineatur solum unum præceptum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum præceptum. Lex enim nihil aliud est quam præceptum, ut supra habitum est, quæst. 90, art. 2 et 3. Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum præceptum.

2. Præterea, Apostolus dicit Rom. 13, 9 : *Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur : Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Præterea, Matth. 7, 12, dicitur : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis ; hæc est enim lex et prophetæ.* Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo lex vetus non habet nisi unum præceptum.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 2, 15 : *Legem mandatorum decretis evacuans ;* et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam Ambrosii ibidem. Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

RESPONDEO dicendum quod præceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicujus finis. Unde manifestum est quod de ratione præcepti est quod importet ordinem ad finem, in quantum scilicet illud præcipitur quod est necessarium, vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria, vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari diversa præcepta, in quantum ordinantur ad unum finem. **Unde dicendum est quod omnia præcepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem ; — sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quæ ordinantur ad illum finem.**

Ad primum ergo dicendum quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum : et tamen continet diversa præcepta secundum distinctionem eorum quæ ordinantur ad finem : sicut etiam ars ædificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad ædificationem domus ; tamen continet diversa præcepta secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

Ad secundum dicendum quod, sicut Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1, 5, *finis præcepti charitas est :* ad hoc enim omnis lex tendit ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato : *Diliges proximum tuum sicut teipsum,* sicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum præceptum posuit pro duobus, quæ sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit Dominus, Matth. 22, 40 : *In his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetæ* (1).

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in 9 Ethic., cap. 8, parum a princip., *amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt homini ad seipsum,* dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis,* explicatur quædam regula dilectionis proximi, quæ etiam implicite continetur in hoc quod dicitur Matth. 19, 19 : *Diliges proximum tuum sicut teipsum ;* unde est quædam explicatio istius mandati.

(1) Vulgata :... *universa lex pendet et prophetæ.*

Articulus II

Utrum lex vetus contineat præcepta moralia.

up., quæst. 98, art. 5, corp.; et inf., præs. quæst., art. 3, ad 2, et art. 4, corp. ; et Psal. 18, com. 7, 8, 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta moralia. Le enim vetus distinguitur a lege naturæ, ut supr habitum est, quæst. 91, art. 4, et quæst. 98 art. 5. Sed præcepta moralia pertinent ad legem naturæ. Ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Præterea, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana, sicut patet in his quæ ad fidem pertinent, quæ sunt supra rationem. Sed ad præcepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo præcepta moralia non sunt de lege veteri, quæ est lex divina.

3. Præterea, lex vetus dicitur *littera occidens*, ut patet 1 ad Corinth. 3. Sed præcepta moralia non occidunt, sed vivificant, secundum illud Psalm. 118, 93 : *In æternum non obliviscar justificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Ergo præcepta moralia non pertinent ad veterem legem.

— Sed contra est quod dicitur Eccli. 17, 9 : *Addidit illis legis* (1) *disciplinam, et legem vitæ hæreditavit eos.* Disciplina autem pertinet ad mores : dicit enim Glossa ordin., ad Hebr. 12 super illud : *Omnis disciplina*, etc. : *Disciplina est eruditio morum per difficilia.* Ergo lex a Deo data præcepta moralia continebat.

Respondeo dicendum quod lex vetus continebat præcepta quædam moralia, ut patet Exod. 20 : *Non occides ; Non furtum facies.*

Et hoc rationabiliter : nam, sicut intentio principalis legis humanæ est ut faciat amicitiam hominum ad invicem, ita intentio divinæ legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli. 13, 19 : *Omne animal diligit simile sibi*, impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni. Unde dicitur Levit. 19, 2 : *Sancti eritis* (2), *quoniam ego sanctus sum.* Bonitas autem hominis est virtus, *quæ facit bonum habentem.* Et ideo **oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari ; et hæc sunt moralia legis præcepta.**

Ad primum ergo dicendum quod lex vetus distinguitur a lege naturæ, non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia præsupponit naturam, ita oportet quod lex divina præsupponat legem naturalem.

Ad secundum dicendum quod legi divinæ conveniens erat ut non solum provideret homini in his circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia quantum ad ipsa communissima præcepta legis naturæ non poterat errare in universali ; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero præcepta moralia, quæ sunt quasi conclusiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat, ita ut quædam quæ sunt secundum se mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinæ : sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quæ ratio attingere non potest (ut Deum esse trinum), sed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere potest (ut Deum esse unum), ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat in lib. de Spiritu et Littera, cap. 14, etiam littera legis quantum ad præcepta moralia occidere dicitur occasionaliter, in quantum scilicet præcipit quod bonum est, non præbens auxilium gratiæ ad implendum.

Articulus III

Utrum lex vetus contineat præcepta cæremonialia præter moralia.

Inf., art. 4 et 5, corp., et quæst. 101, art. 1, 2 et 4, corp., et quæst. 103, art. 3, corp., et ad 3 et quæst. 104, art. 4 ; et 2-2, quæst. 22, art. 1, ad 2 ; et Quodlib. 2, art. 3, corp. ; et Quodlib. 4, art. 13, corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta cæremonialia præter moralia. Omnis enim lex quæ hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani *morales* dicuntur, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 3. Ergo videtur quod in lege veteri hominibus data, non debeant contineri nisi præcepta moralia.

2. Præterea, præcepta quæ dicuntur cæremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed

---

Art. 2. — Præcepta moralia describi possunt, esse illa præcepta quæ, etiam citra ullam positivam institutionem, mores seu actiones humanos componunt, juxta præscriptum rectæ rationis ; sive (ut S. Doct. loquitur infra, quæst. 100, art. 1) « quæ sunt de illis quæ secundum se ad bonos mores pertinent ».

(1) In Vulgata deest *legis.*

(2) Vulgata : *Sancti estote, quia ego...*

Art. 3. — Præcepta cæremonialia dicuntur, quæ præscribunt cæremonias, hoc est, opera quædam externa, quibus Deus peculiariter sit colendus. Legis naturalis est Deum colere ; sed legis positivæ est determinare modos et opera externa.

divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quæ, ut Tullius dicit in sua Rhet., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., *divinæ naturæ cultum cæremoniamque affert*. Cum igitur præcepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est art. præc., videtur quod præcepta cæremonialia non sint distinguenda a moralibus.

3. Præterea, præcepta cæremonialia esse videntur quæ figurative aliquid significant. Sed, sicut Augustinus dicit in 2 de Doctr. christ., cap. 3 et 4, *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi*. Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur præcepta cæremonialia de aliquibus actibus figurativis.

— Sed contra est quod dicitur Deuter. 4, 13 : *Decem verba, quæ scripsit in duabus tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos cæremonias, et judicia, quæ facere deberetis*. Sed decem præcepta legis sunt moralia. Ergo præter præcepta moralia sunt etiam alia præcepta cæremonialia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum ; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanæ non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum ; et propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit, secundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare, sed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur ; et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere ; qui quidem cultus *cæremonia* vocatur, quasi *munia*, id est, dona *Cereris*, quæ dicebatur Dea frugum, eo quod primo (1) ex frugibus oblationes Deo offerebantur ; sive, ut Maximus Valerius refert, lib. 1, cap. 1, num. 10, nomen *cæremoniæ* introductum est ad singnificandum cultum divinum apud Latinos, a quodam oppido juxta Romam, quod *Cære* vocabatur, eo quod, Roma capta a Gallis, illic sacra Romanorum oblata sunt, et reverentissime habita. Sic igitur **illa præcepta quæ in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter cæremonialia dicuntur.**

Ad primum ergo dicendum quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum ; et ideo etiam de his continet præcepta lex vetus hominibus data.

(1) Al., *prima* ; item, *primæ*.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 94, art. 4, præcepta legis naturæ communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsæ determinationes quæ fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturæ, sed de jure positivo, ita ipsæ determinationes præceptorum legis naturæ, quæ fiunt per legem divinam, distinguuntur a præceptis moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad præceptum morale ; sed determinatio hujus præcepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad præcepta cæremonialia ; et ideo præcepta cæremonialia distinguuntur a præceptis moralibus.

Ad tertium dicendum quod, sicut Dionysius dicit, 1 cap. Cœl. Hier., post med., *divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus*. Ipsæ autem similitudines magis movent animum, quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam per similitudines rerum, quæ visui proponuntur, quod pertinet ad præcepta cæremonialia.

Articulus IV

Utrum præter præcepta moralia et cæremonialia, sint etiam præcepta judicialia.

Inf., art. 5, corp., et quæst. 101, art. 1, corp., et quæst. 103, art. 1, corp., et quæst. 104, art. 1 ; et 2-2, quæst. 77, art. 1, corp., et quæst. 122, art. 1, ad 2 ; et 3 Cont., cap. 128 ; et Quodlib. 2, art. 8, corp. ; et Quodlib. 4, art. 1, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præter præcepta moralia et cæremonialia, non sint aliqua præcepta judicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus contra Faustum, lib. 6, cap. 2, et lib. 10, cap. 2, et lib. 19, cap. 18, quod *in lege veteri sunt præcepta vitæ agendæ, et præcepta vitæ significandæ*. Sed præcepta vitæ agendæ sunt moralia, præcepta autem vitæ significandæ sunt cæremonialia. Ergo præter hæc duo genera præceptorum non sunt ponenda in lege alia præcepta judicialia.

2. Præterea, super illud Psal. 118 : *A judiciis*

Art. 4. — Adverte quod in hoc et seq. art. habes expositionem terminorum frequenter in Psalmis positorum, ut possis et in eis et in reliqua Scriptura clare inspicere *testimonia præcepta, mandata, justificationes, judicia*. — Dicuntur præcepta judicialia, quæ determinant certum modum justitiæ inter homines servandæ.

tuis non declinavi, dicit Glossa ord. Cassiod. : *Id est, ab his quæ constituisti regulam vivendi*. Sed regula vivendi pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta judicialia non sunt distinguenda a moralibus.

3. Præterea, judicium videtur esse actus justitiæ, secundum illud Psal., 93, 15 : *Quoadusque justitia convertatur in judicium*. Sed actus justitiæ, sicut et actus cæterarum virtutum, pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta moralia includunt in se judicialia ; et sic non debent ab eis distingui.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 1 : *Hæc sunt præcepta et cæremoniæ, atque judicia*. Præcepta autem antonomastice dicuntur moralia. Ergo præter præcepta moralia et cæremonialia sunt etiam judicialia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. 2 et 3 hujus quæst., ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod referuntur moralia præcepta ; sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota, sunt communia tam in speculativis quam in activis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu divino fit per præcepta cæremonialia, sic et determinatio communis præcepti de justitia observanda inter homines determinatur per præcepta judicialia.

Et secundum hoc oportet tria præcepta legis veteris ponere : — scilicet *moralia*, quæ sunt de dictamine legis naturæ ; — *cæremonialia*, quæ sunt determinationes cultus divini, — et *judicialia*, quæ sunt determinationes justitiæ inter homines observandæ.

Unde cum Apostolus, Rom. 7, 12, dixisset quod *lex est sancta*, subjungit quod *mandatum est justum, et bonum, et sanctum* : — justum quidem, quantum ad *judicialia* ; — sanctum, quantum ad *cæremonialia* (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum) ; — bonum, id est, honestum, quantum ad *moralia*.

Ad primum ergo dicendum quod tam præcepta moralia quam etiam judicialia pertinent ad directionem vitæ humanæ ; et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quæ ponit Augustinus, scilicet sub præceptis vitæ agendæ.

Ad secundum dicendum quod *judicium* significat executionem justitiæ ; quæ quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde præcepta judicialia communicant in aliquo cum moralibus, in quantum scilicet a ratione derivantur ; et in aliquo cum cæremonialibus, in quantum scilicet sunt quædam determinationes communium præceptorum. Et ideo quandoque sub judiciis comprehenduntur præcepta judicialia et moralia, sicut dicitur Deuter. 5, 1 : *Audit, Israel, cæremonias atque judicia* ; quandoque vero judicialia et cæremonialia, sicut dicitur Lev. 18, 4 : *Facietis judicia mea, et præcepta mea servabitis* : ubi *præcepta* ad moralia referuntur, *judicia* vero ad judicialia et cæremonialia.

Ad tertium dicendum quod actus justitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia ; sed determinatio ejus in speciali pertinet ad præcepta judicialia.

ARTICULUS V

Utrum aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia.

Sup., art. 4, corp. ; et Quodl. 2, art. 8, corp. ; et Gal. 5, lect. 3 ; et Hebr. 7, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia. Judicialia enim præcepta pertinent ad actum justitiæ, quæ est hominis ad hominem ; cæremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed præter has sunt multæ aliæ virtutes, scilicet temperantia fortitudo, liberalitas et aliæ plures, ut supra dictum est, quæst. 60, art. 5. Ergo præter prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Præterea, Deut. 11, 1, dicitur : *Ama Dominum Deum tuum, et observa ejus præcepta* (1), *et cæremonias, judicia, atque mandata*. Sed *præcepta* pertinent ad *moralia*, ut dictum est art. præc. Ergo præter moralia, judicialia et cæremonialia, adhuc alia continentur in lege, quæ dicuntur *mandata*.

3. Præterea, Deut. 6, 17, dicitur : *Custodi præcepta Domini Dei tui, et testimonia, et cæremonias quas tibi præcepi* (2). Ergo præter omnia præcepta adhuc in lege *testimonia* continentur.

4. Præterea, in Psalmo 118, 93, dicitur : *In æternum non obliviscar justificationes tuas* ; Glossa interl. : *Id est, legem*. Ergo præcepta legis veteris non solum sunt moralia, cæremonialia et judicialia, sed etiam *justificationes*.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 1 : *Hæc sunt præcepta, cæremoniæ atque judicia quæ man-*

ART. 5. — Adverte in resp. ad 1 doctrinam universalem, quod moralia omnia determinantur lege, in quantum habent rationem debiti, ac per hoc, lex humana, ut perfecte consequatur finem suum, scilicet commune bonum integrum, disponere debet de divino cultu ut debito Deo a civitate et civibus, sicut disponit de debitis exhibendis aliis, ut commune bonum perfectionem integram habeat. Et sic clare vides quod divinus cultus ordinatur in bonum commune, ut pars in totum (Cajetanus).

(1) Vulgata :... *præcepta ejus*...

(2) Vulgata :... *quas præcepit tibi*.

davit Dominus Deus vobis (1), et hæc ponuntur in principio legis. Ergo omnia præcepta legis sub his comprehenduntur.

RESPONDEO dicendum quod in lege ponuntur aliqua tanquam ad præcepta, aliqua vero tanquam ad præceptorum impletionem ordinata. Præcepta quidem sunt de his quæ sunt agenda; ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate præcipientis, et ex utilitate impletionis; quæ quidem est consecutio alicujus boni utilis, delectabilis, vel honesti, aut fuga alicujus mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quædam quæ auctoritatem Dei præcipientis indicarent, sicut illud Deuteronom. 6, 4: *Audi, Israel: Dominus Deus tuus* (2) *Deus unus est;* et illud Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus cælum et terram.* Et hujusmodi dicuntur *testimonia.* Oportuit etiam quod in lege proponentur quædam præmia observantibus legem, et pœnæ transgredientibus, ut patet Deut. 28, 1: *Si audieris vocem Domini Dei tui... faciet te excelsiorem cunctis gentibus*, etc. Et hujusmodi dicuntur *justificationes*, secundum quod Deus aliquos juste punit vel præmiat. Ipsa autem agenda sub præcepto non cadunt, nisi in quantum habent aliquam debiti rationem. Est autem *duplex* debitum: — *unum* quidem secundum regulam rationis; — *aliud* autem secundum regulam legis determinantis; sicut Philosophus, in 5 Ethic., cap. 7, distinguit duplex justum, scilicet *morale* et *legale*. Debitum autem morale est duplex: dictat enim ratio aliquid faciendum — *vel* tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis; — *vel* tanquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur; et secundum hoc quædam moralium præcise præcipiuntur, vel prohibentur in lege, sicut: *Non occides; Non furtum facies;* et hæc proprie dicuntur *præcepta*. Quædam vero præcipiuntur vel prohibentur, non quasi præcise debita, sed propter melius; et ista possunt dici *mandata*, quia quamdam inductionem habent et persuasionem, sicut illud Exod. 22, 26: *Si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante solis occasum reddas ei* (3), et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit in princ. procem. in Marc. (et hab. in Gloss.) quod *in præceptis est justitia, in mandatis vero charitas.* Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem humanis pertinet ad judicialia, in rebus autem divinis ad cæremonialia. Quamvis etiam ea quæ pertinent ad pœnam vel præmia, dici possint *testimonia*, in quantum sunt protestationes quædam divinæ justitiæ. Omnia vero præcepta legis possunt dici *justificationes*, in quantum sunt quædam executiones legalis justitiæ. Possunt etiam aliter mandata a præceptis distingui, ut *præcepta* dicantur quæ Deus per seipsum jussit, *mandata* autem quæ per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur.

Ex quibus omnibus apparet quod **omnia legis præcepta continentur sub moralibus, cæremonialibus et judicialibus. — Alia vero non habent rationem præceptorum, sed ordinantur ad præceptorum observationem**, ut dictum est hic supra.

Ad primum ergo dicendum quod sola justitia inter alias virtutes importat rationem debiti; et ideo moralia in tantum sunt lege determinabilia, in quantum pertinent ad justitiam, cujus etiam quædam pars est religio, ut Tullius dicit, libro 2 de Inventione, aliquant. ante fin. Unde justum legale non potest esse aliquod præter cæremonialia et judicialia præcepta.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. art.

(1) Vulgata:... *Dominus Deus vester ut docerem vos.*
(2) Vulgata:... *Dominus Deus noster. Dominus unus est.*
(3) Vulgata: *Si pignora proximo tuo acceperis vestimentum...*

ARTICULUS VI

Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes.

Sup., quæst. 91, art 5, corp., et inf., quæst. 107, art. 1, ad 2; et 3 Sent., dist. 4, art. 2, corp., et art. 4; et Rom. 8, lect. 3, et cap 10; et 2 Cor. 11, lect. 6.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes. Intentio enim legis divinæ est ut homines Deo subdat per timorem et amorem; unde dicitur Deut. 10, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum?* Sed cupiditas rerum temporalium abducit a Deo; dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 36, circa princ., quod *venenum charitatis est cupiditas.* Ergo promissiones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris; quod legem reprobabilem facit, ut patet per Philosophum, in 2 Polit. (implic. cap. 7).

2. Præterea, lex divina est excellentior quam lex humana. Videmus autem in scientiis quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit. Ergo, cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua majora.

3. Præterea, id non potest esse præmium justitiæ, vel pœna culpæ, quod æqualiter evenit et bonis et malis. Sed, sicut dicitur Eccle. 9, 2: *Universa æque eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et*

sacrificia contemnenti. Ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut pœnæ vel præmia mandatorum legis divinæ.

— Sed contra est quod dicitur Isa. 1, 19 : *Si volueritis, et audieritis me, bona terræ comedetis ; quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.*

Respondeo dicendum quod, sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias præceptorum per pœnas et præmia. Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum ejus conditionem. Unde, sicut oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat ; ita etiam oportet, qui vult inducere hominem ad observantiam præceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quæ sunt in ejus affectu : sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis.

Dictum est autem supra, quæst. 98, art. 1, 2 et 3, quod lex vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum : unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quæ erat futura per Christum ; et ideo populus ille comparatur puero sub prædagogo existenti, ut patet Galat. 3. Perfectio autem hominis est ut, contemptis temporalibus, spiritualibus inhæreat, ut patet per illud quod Apostolus dicit, Philipp. 3, 13 : *Quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea quæ priora sunt* (1) *me extendo... Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum ; perversorum autem est quod in temporalibus bonis finem constituant.

Unde **legi veteri conveniebat ut per temporalia, quæ erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.**

Ad primum ergo dicendum quod *cupiditas*, qua homo constituit finem in temporalibus bonis, *est charitatis venenum;* sed consecutio temporalium bonorum, quæ homo desiderat in ordine ad Deum, est quædam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundum illud Psalmi 48, 19 : *Confitebitur tibi, cum benefeceris illi.*

Ad secundum dicendum quod lex humana inducit homines ex temporalibus præmiis vel pœnis per homines inducendis; lex vero divina ex præmiis vel pœnis exhibendis per Deum : et in hoc procedit per media altiora.

Ad tertium dicendum quod, sicut patet historias Veteris Testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quamdiu legem observabant; et statim declinantes a præcptis legis divinæ, in multas adversitates incidebant. Sed aliquæ personæ particulares etiam justitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia jam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab effectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur ; aut quia opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum, et a Deo elongatum, secundum quod dicitur Isai. 29, 13 : *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me* (1).

(1) Vulgata :... *ad ea vero quæ sunt priora extendens meipsum...*

(1) Sic refertur Matth. 15, 8 ; at loc. cit. apud Isaiam hic est : *Appropinquat populus iste ore suo, et labiis suis glorificat me ; cor autem ejus longe est a me.*

QUÆSTIO C

DE PRÆCEPTIS MORALIBUS VETERIS LEGIS. — *In duodecim articulos divisa.*

Deinde considerandum est de singulis generibus præceptorum veteris legis : — et primo, de præceptis moralibus ; — secundo, de cæremonialibus ; — tertio, de judicialibus.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° utrum omnia præcepta moralia veteris legis sint de lege naturæ ; 2° utrum præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum ; 3° utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta Decalogi ; 4° de distinctione præceptorum Decalogi ; 5° de numero eorum ; 6° de ordine ; 7° de modo tradendi ipsa ; 8° utrum sint dispensabilia ; 9° utrum modus observandi virtutem cadat sub præcepto ; 10° utrum modus charitatis cadat sub præcepto ; 11° de distinctione aliorum præceptorum moralium ; 12° utrum præcepta moralia veteris legis justificent.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ

Sup., quæst. 49, art. 3, ad 2, et art. 4, corp.; et inf., quæst. 104, art. 1, corp.; et Marc. 13, com. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim Eccli. 17, 9 : *Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos.* Sed disciplina dividitur contra legem naturæ, eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

2. Præterea, lex divina perfectior est quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quæ sunt de lege naturæ : quod patet ex hoc quod lex naturæ est ea-

dem apud omnes ; hujusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturæ.

3. Præterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides : unde etiam dicitur ad Gal. 5, 6, quod *fides per dilectionem* (1) *operatur*. Sed fides non continetur sub lege naturæ, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 2, 14, quod *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt* ; quod oportet intelligi de his quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis sunt de lege naturæ.

RESPONDEO dicendum quod præcepta moralia a cæremonialibus et judicialibus sunt distincta. Moralia enim sunt de illis quæ secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quæ est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt ; mali autem, qui a ratione discordant. Sicut autem omne judicium rationis speculativæ procedit a naturali cognitione primorum principiorum ; ita etiam omne judicium rationis practicæ procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est, quæst. 94, art. 2 et 4, ex quibus diversimode procedi potest ad judicandum de diversis. — Quædam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quod statim cum modica consideratione possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. — Quædam vero sunt ad quorum judicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientum : sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. — Quædam vero sunt ad quæ dijudicanda indiget homo adjuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda. Sic igitur patet quod **cum moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem sunt quæ rationi conveniunt, omne autem rationis humanæ judicium aliqualiter a naturali ratione derivatur ; necesse est quod omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimode.**

Quædam enim sunt quæ statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat esse facienda vel non facienda ; sicut : *Honora patrem tuum et matrem*, et : *Non occides; Non furtum facies* ; et hujusmodi sunt absolute de lege naturæ. — Quædam vero sunt quæ subtiliori consideratione rationis a sapientibus judicantur esse observanda ; et ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientibus instruantur, sicut illud : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*, et alia hujusmodi. — Quædam vero sunt ad quæ judicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis, sicut est illud : *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem ; non assumes nomen Dei tui in vanum.*

Et per hoc patet responsio *ad objecta*.

(1) Vulgata : *Fides, quæ per charitatem operatur.*

ARTICULUS II

Utrum præcepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum.

Sup., quæst. 49, art. 3, ad 2, et art. 4, corp. ; et infra, quæst. 104, art. 1, corp. ; et Matth. 23, comm. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim præceptorum veteris legis *justificatio* nominatur, secundum illud Psalm. 118, 8 : *Justificationes tuas custodiam.* Sed justificatio est executio justitiæ. Ergo præcepta moralia non sunt nisi de actibus justitiæ.

2. Præterea, id quod cadit sub præcepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, nisi ad solam justitiam, cujus proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo præcepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus justitiæ.

3. Præterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus, libro 5 Etymolog., cap. 21. Sed inter virtutes sola justitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit in 5 Ethicor., cap. 1 et 2, et 11. Ergo præcepta moralia sunt solum de actibus justitiæ.

— Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. de Parad., cap. 8, ante med., quod *peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum*. Sed peccata contrariantur omnibus

ART. 2. — Nota differentias duas in littera inter legem humanam et divinam, quoad disponendum de omnium virtutum actibus, ex substantiali earum diversitate illatas. *Prima* est quia lex humana disponit de sola justitia formaliter ; de aliis autem virtutibus ut induunt rationem justitiæ. Lex autem divina disponit de omnibus virtutibus absolute. *Secunda* est, quod quia inficiari non potest, quin omnis ad aliquam debiti rationem non se vertat (quia nisi debitum esset, aut fieret lege positum, sub lege non caderet), lex humana rationem debiti proprie dicti respicit. Lex autem divina rationem debiti metaphorice, vel debiti obedientiæ. Et scito quod in responsionibus, nomine *rationis*, Auctor intendit supremum in homine ; nomine vero *virtutum inferiorum*, reliqua quæ sunt hominis, ut in resp. ad 1, juncta responsioni ad 2, aperit. Oportet enim supremæ regulæ consonare reliqua (Cajetanus).

actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

RESPONDEO dicendum quod, cum præcepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est, quæst. 90, art. 2, necesse est **quod præcepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum.** Unde Philosophus in sua Polit., lib. 3, cap. 9, et lib. 4, cap. 1, docet quod alias leges oportet statuere in civitate quæ regitur a rege, et alias in ea quæ regitur per populum vel per aliquos potentes de civitate.

Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiæ, quæ est proprie directiva communitatis humanæ. Et ideo **lex humana non proponit præcepta, nisi de actibus justitiæ**; et si præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem justitiæ, ut patet per Philosophum, in 5 Ethic., cap. 1, a med. Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in præsenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo conjungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago; et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ ratio hominis bene ordinata est.

Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis, virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod **lex divina convenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quod quædam sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione præcepti; quædam vero quæ pertinent ad bene esse virtutis perfectæ, cadunt sub admonitione consilii.**

Ad primum ergo dicendum quod adimpletio mandatorum legis, etiam quæ sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem justificationis, in quantum justum est ut homo obediat Deo, vel etiam in quantum justum est quod omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur.

Ad secundum dicendum quod justitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium: sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem; et secundum rationem hujus debiti Philosophus assignat, in 5 Ethic., cap. ult., quamdam justitiam metaphoricam.

Ad tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt de diversitate communitatis.

ARTICULUS III

Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta Decalogi.

Inf., art. 11; et 2-2. quæst. 122, art. 6 et 9, ad 2; et 3 Sent., dist. 37, art. 2, quæst. 1, corp.; et 4 Sent., per tot.; et Mal. quæst. 14, art. 2, ad 14; et Quodl. 7, art. 17, ad 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta Decalogi. Prima enim et principalia legis præcepta sunt: *Diliges Dominum Deum tuum; et diliges proximum tuum*, ut habetur Matth. 22, 37. Sed ista duo non continentur in præceptis Decalogi. Ergo non omnia præcepta moralia continentur in præceptis Decalogi.

2. Præterea, præcepta moralia non reducuntur ad præcepta cæremonialia, sed potius e converso. Sed inter præcepta Decalogi est unum cæremoniale, scilicet: *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Ergo omnia præcepta moralia non reducuntur ad præcepta Decalogi.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter præcepta Decalogi ponuntur sola præcepta pertinentia ad actus justitiæ, ut patet discurrenti per singula. Ergo præcepta Decalogi non continent omnia præcepta moralia.

— Sed contra est quod, Matth. 5, super illud: *Beati estis, cum maledixerint*, etc., dicit Glossa ordin., quod *Moyses decem præcepta proponens, postea per partes explicat.* Ergo omnia præcepta legis sunt quædam partes præceptorum Decalogi.

RESPONDEO dicendum quod præcepta Decalogi ab aliis præceptis legis differunt in hoc quod præcepta Decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero præcepta proposuit populo per Moysen. **Illa ergo præcepta ad Decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo.** Hujusmodi vero sunt

ART. 3. — Si hunc art. non plene discernis, vide infra art. 11, et intelliges differentiam inter prima principia moralia et præcepta Decalogi, quæ sunt prima legis elementa. Illa enim, statim notis terminis ex natura, vel fide infusa cognoscimus; ista autem statim e primis prædictis cognoscimus: et propterea illa Deus per naturam vel fidem dicitur indidisse vel infudisse; ista autem per nos ipsos tanquam a Deo proposita mediantibus illis cognoscere; reliqua autem per humanam instructionem diligenti investigatione aut disciplina (Cajetanus).

illa quæ statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione; et iterum illa quæ statim ex fide divinitus infusa innotescunt.

Inter præcepta ergo Decalogi non computantur duo genera præceptorum : — illa scilicet quæ sunt prima et communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quod sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota, sicut quod homo nulli debet malefacere, et alia hujusmod ; **et iterum illa quæ per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire** : hæc enim proveniunt a Deo ad populum, mediante disciplina sapientum.

Utraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis Decalogi, sed diversimode : nam illa quæ sunt prima et communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis ; illa vero quæ per sapientes cognoscuntur, continentur in eis e converso sicut conclusiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum quod illa duo præcepta sunt prima et communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ vel per naturam, vel per fidem ; et ideo omnia præcepta Decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.

Ad secundum dicendum quod præceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, in quantum scilicet per hoc præcipitur quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundum illud Psalm. 45, 11 : *Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus;* et secundum hoc inter præcepta Decalogi computatur ; non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est cæremoniale.

Ad tertium dicendum quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in justitia : et ideo præcepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo, sicut præcepta de actibus justitiæ ; et propter hoc actus justitiæ specialiter cadunt sub præceptis Decalogi, quæ sunt prima legis elementa.

Articulus IV

Utrum præcepta Decalogi convenienter distinguantur.

Inf., art. 5 ; et 3 Sent., dist. 17, in exp. litt. princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter præcepta Decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus a fide. Sed præcepta dantur de actibus virtutum, et hoc quod dicitur in principio Decalogi : *Non habebis deos alienos coram me*, pertinet ad fidem; quod autem subditur : *Non facies sculptile*, etc., pertinet ad latriam. Ergo duo sunt præcepta, et non unum, sicut Augustinus dicit, quæst. 71 in Exod., a princ.

2. Præterea, præcepta affirmativa in lege distinguuntur a negativis, sicut : *Honora patrem et matrem ;* et : *Non occides*. Sed hoc quod dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus*, est affirmativum ; quod autem subditur : *Non habebis deos alienos coram me*, est negativum. Ergo sunt duo præcepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit loc. cit.

3. Præterea, Apostolus ad Rom. 7, 7, dicit : *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret : Non concupisces ;* et sic videtur quod hoc præceptum : *Non concupisces*, sit unum præceptum. Non ergo debuit distingui in duo.

— Sed contra est auctoritas Augustini in Glossa super Exod., loc. cit., ubi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

Respondeo dicendum quod præcepta Decalogi diversimode a diversis distinguuntur. Hesychius enim, Levit 26, lib. 7 Comment., cap. 26, super illud : *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes*, dicit præceptum de observatione sabbati non esse de decem præceptis, quia non est observandum secundum litteram secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum, ut primum sit : *Ego sum Dominus Deus tuus;* secundum sit : *Non habebis deos alienos coram me ;* et sic etiam distinguit hæc duo Hieronymus, Oseæ 10, super illud : *Propter duas iniquitates tuas*. Tertium vero præceptum esse dicit : *Non facies tibi sculptile ;* quartum vero : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. — Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex ; ut primum sit : *Honora patrem et matrem tuam ;* secundum : *Non occides ;* tertium : *Non mœchaberis;* quartum : *Non furtum facies ;* quintum : *Non falsum testimonium dices;* sextum : *Non concupisces*.

Sed primo hoc videtur inconveniens quod præceptum de observatione sabbati præceptis Decalogi interponatur, si nullo modo ad Decalogum pertineat. Secundo, quia cum scriptum sit Matth. 6, 24 : *Nemo potest duobus dominis servire*, ejusdem rationis esse videtur, et sub eodem præcepto cadere : *Ego sum Dominus Deus tuus ;* et : *Non habebis deos alienos*.

Unde Origenes, hom. 8 in Exod., distinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno præcepto ; secundum vero ponit : *Non facies sculptile ;* tertium vero : *Non assumes nomen Dei tui in vanum ;* quartum : *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Alia vero sex ponit, sicut Hesychius.

Art. 4. — Licet præcepta non sint distinguenda secundum distinctionem fidei a latria, aut e contra ; sunt tamen distinguenda penes diversa pertinentia ad latriam, seu religionem : quia ista est pars justitiæ, et spectat ad ipsum Decalogum. Unde tria prima præcepta Decalogi, de actibus religionis sunt, et propterea Auctor hoc dixit in littera (Cajetanus).

Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis (nam in tabernaculo Deus præcepit fieri imaginem Seraphim, ut dicitur Exod. 25), convenientius Augustinus, loc. sup. cit., ponit sub uno præcepto : *Non habebis deos alienos ;* et : *Non facies sculptile.* Similiter etiam concupiscentia uxoris alienæ ad commixtionem pertinet ad *concupiscentiam carnis.* Concupiscentiæ autem aliarum rerum, quæ desiderantur ad possidendum, pertinent ad *concupiscentiam oculorum.* Unde etiam Augustinus, ibid., ponit duo præcepta de non concupiscendo rem alienam et uxorem alienam ; et sic **ponit tria præcepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum ; et hoc melius est.**

Ad primum ergo dicendum quod latria non est nisi quædam protestatio fidei. Unde non sunt alia præcepta danda de latria, et alia de fide. Potius tamen sunt aliqua præcepta danda de latria quam de fide, quia præceptum fidei præsupponitur ad præcepta Decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent, ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem. *Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est,* ut dicitur ad Hebr. 11, 6. Et ideo non indiget alia promulgatione, nisi infusione fidei.

Ad secundum dicendum quod præcepta affirmativa distinguuntur a negativis, quando unum non comprehenditur in alio : sicut in honoratione parentum non includitur quod nullus homo occidatur, nec e converso ; et propter hoc dantur diversa præcepta super hoc. Sed quando affirmativum comprehenditur sub negativo, vel e converso, non dantur super hoc diversa præcepta ; sicut non datur aliud præceptum de hoc quod est : *Non furtum facies,* et de hoc quod est *conservare rem alienam,* vel *restituere eam ;* et eadem ratione non sunt diversa præcepta de credendo in Deum, et de hoc quod non credatur in alienos deos.

Ad tertium dicendum quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione ; et ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversæ sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus, loc. sup. cit., distinguit diversa præcepta de non concupiscendo : differunt enim specie concupiscentiæ secundum diversitatem actionum vel concupiscibilium, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 5.

ARTICULUS V

Utrum præcepta Decalogi convenienter enumerentur.

3 Sent., dist. 37, art. 2, quæst. 2 ; et 3 Cont., cap. 120, fin., et 142.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter præcepta Decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit, lib. de Parad., cap. 8, ante med., est *transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum.* Sed peccata distinguuntur per hoc quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cum igitur in præceptis Decalogi non ponantur aliqua præcepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum et proximum, videtur quod insufficiens sit enumeratio præceptorum Decalogi.

2. Præterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, et immolatio sacrificiorum. Sed inter præcepta Decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

3. Præterea, sicut contra Deum peccare contingit perjurando, ita etiam blasphemando vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum præceptum prohibens perjurium, cum dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Ergo peccatum blasphemiæ et falsæ doctrinæ debent aliquo præcepto Decalogi prohiberi.

4. Præterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios : mandatum etiam charitatis ad omnes proximos extenditur. Sed præcepta Decalogi ordinantur ad charitatem, secundum illud 1 Timoth. 1, 5 : *Finis præcepti est charitas.* Ergo, sicut ponitur quoddam præceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios et alios proximos.

5. Præterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur : *Non mæchaberis ; Non furtum facies ;* et seorsum

---

Art. 5. — Nota quod illa verba litteræ « in sabbati sanctificatione, secundum quidem morale præceptum præcipitur quies cordis in Deum » intelliguntur quoad finem præcepti, non autem quoad rem præceptam. Quies enim cordis in Deum per gratiam et vacationem interiorem ad Deum, est finis illius præcepti, ut est morale ; quoniam ad hoc ratio dictat tempus aliquod eximendum ab aliis operibus impedientibus. Et quod hæc sit mens Auctoris, non solum ex 2-2, quæst. 122, art. 4, sed ex dictis in hac quæst. patet, scilicet quod charitas est finis præceptorum Decalogi, et non spectat ad ea (Cajetanus).

peccatum cordis, cum dicitur : *Non concupisces rem proximi tui ;* et : *Non concupisces uxorem proximi tui.* Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

6. Præterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam præceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur: *Non concupisces.* Ergo etiam aliqua præcepta in Decalogo debuerunt poni per quæ prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quod convenienter decem præcepta Decalogi enumerentur.

— Sed contra est quod dicitur Deuteron. 4, 13 : *Ostendit vobis pactum suum, quod præcepit ut faceretis, et decem verba, quæ scripsit in duabus tabulis lapideis.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., sicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam, ita precepta legis divinæ ordinant hominem ad quamdam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, *duo* requiruntur : — quorum *primum* est ut bene se habeat ad eum qui præest communitati ; — *aliud* autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes. **Oportet igitur quod in lege divina primo ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum, et inde alia quædam præcepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo.**

Principi autem communitatis *tria* debet homo: primo *fidelitatem*, secundo *reverentiam*, tertio *famulatum.* — Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit ut honorem principatus ad alium non deferat ; et quantum ad hoc accipitur primum præceptum, cum dicitur : *Non habebis deos alienos.* — Reverentia autem ad dominum requirit (1) ut nihil injuriosum in eum committatur ; et quantum ad hoc accipitur secundum præceptum, quod est : *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* — Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quæ ab ipso percipiunt subditi ; et ad hoc pertinet tertium præceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum.

Ad proximos autem aliquis bene se habet et *specialiter*, et *generaliter.* — Specialiter quidem, quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat : et quantum ad hoc accipitur præceptum de honoratione parentum. — Generaliter autem, quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur neque opere, neque ore, neque corde. — Opere quidem infertur nocumentum proximo, quandoque quidem in propriam personam, quantum ad consistentiam personæ : et hoc prohibetur per hoc quod dicitur : *Non occides ;* quandoque autem in personam conjunctam, quantum ad propagationem prolis ; et hoc prohibetur, cum dicitur : *Non mœchaberis ;* quandoque autem in rem possessam, quæ ordinatur ad utrumque, et quantum ad hoc dicitur : *Non furtum facies.* — Nocumentum autem oris prohibetur, cum dicitur : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* — Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur : *Non concupisces.*

Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria præcepta ordinantia in Deum : quorum primum pertinet ad opus ; unde ibi dicitur : *Non facies sculptile.* Secundum ad os ; unde dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Tertium pertinet ad cor ; quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum.

Vel secundum Augustinum, conc. 1 in Psalm. 32, ante med., per primum præceptum reveremur unitatem primi principii ; per secundum, veritatem divinam ; per tertium, ejus bonitatem, qua sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine.

Ad primum ergo potest responderi dupliciter : — primo quidem, quia præcepta Decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum ; non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat ; vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi : in hoc enim homo vere se diligit quod se ordinat in Deum. Et ideo in præceptis Decalogi ponuntur solum præcepta pertinentia ad proximum et ad Deum. Aliter potest dici quod præcepta Decalogi sunt illa quæ immediate populus recipit a Deo ; unde dicitur Deuter. 10, 4 : *Scripsit in tabulis juxta id quod prius scripserat, verba decem, quæ locutus est ad vos Dominus* (1). Unde oportet præcepta Decalogi talia esse quæ statim in mentem populi cadere possint. Præceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptionem hominis, et præcipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quæ pertinent ad seipsum, et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet. Videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quæ ad ipsum pertinent. Et ideo præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad ipsum, perveniunt ad populum

(1) Ita cum Theologis et Nicolaio editi passim. — Edit. Rom. cum cod. Alcan., *requiritur.*

(1) Vulgata... *locutus est Dominus ad vos.*

mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad Decalogum.

Ad secundum dicendum quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutæ in commemorationem alicujus divini beneficii vel præteriti commemorati, vel futuri præfigurati; et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et præcipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati. Unde Exod. 20, 11, pro ratione hujus præcepti ponitur : *Sex enim diebus fecit Deus* (1) *cœlum et terram*, etc. Inter omnia autem futura beneficia, quæ erant præfiguranda, præcipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in præsenti per gratiam, vel in futuro per gloriam; quæ etiam figurabatur per observantiam sabbati. Unde dicitur Isa. 58, 13 : *Si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum.* Hæc enim beneficia primo et principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliæ vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia : sicut celebratia Phase, propter beneficium præteritæ liberationis ex Egypto, et propter futuram passionem Christi : quæ temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, prætermiss s omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter præcepta Decalogi.

Ad tertium dicendum quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6, 16 : *Homines per majorem se jurant ; et omnis controversiæ eorum finis ad confirmationem, est juramentum.* Et ideo quia juramentum est omnibus commune, propter hoc inordinatio circa juramentum specialiter præcepto Decalogi prohibetur (2) Peccatum vero falsæ doctrinæ non pertinet nisi ad paucos : unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter præcepta Decalogi ; quamvis etiam quantum ad aliquem intellectum in hoc quod dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, prohiberetur falsitas doctrinæ ; una enim Glossa (scil. interl.) exponit : *Non dices Christum esse creaturam.*

Ad quartum dicendum quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli injuriam faciat ; et ideo præcepta Decalogi prohibentia nocumentum extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum, quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinæ ; et ideo non ponitur sub præcepto Decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium alicui impendatur, nisi parentibus ; parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso ; filius etiam est aliquid patris, et patres amant filios *ut aliquid ipsorum*, sicut dicit Philosophus in 8 Ethic. cap. 12, circa princ. Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua præcepta Decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

Ad quintum dicendum quod delectatio adulterii et utilitas divitiarum sunt propter seipsa appetibilia, in quantum habent rationem boni delectabilis vel utilis ; et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum seipsa horribilia (quia proximus et veritas naturaliter amantur), et non desiderantur nisi propter aliud ; et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad sextum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 1, omnes passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis ; et ideo in præceptis Decalogi, quæ sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

Articulus VI

Utrum convenienter ordinentur decem præcepta Decalogi

3 Sent., dist. 37, art. 2, quæst. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ordinentur decem præcepta Decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse prævia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus, secundum illud 1 Joan. 4, 20 : *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit* (1), *Deum, quem non videt, quomodo potest diligere ?* Sed tria prima præcepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter præcepta Decalogi ordinantur.

2. Præterea, per præcepta affirmativa imperantur actus virtutum ; per præcepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed secundum Boetium, in comment. Prædicamentorum (implic. lib. 4, in cap. *de Opp.*, a med.), *prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes.* Ergo inter præcepta pertinentia ad proximum primo ponenda fuerunt præcepta negativa quam affirmativa.

---

(1) Vulgata :... *Dominus*...

(2) Ita cum Theologis et Nicolaïo editi. Patav., an. 1712. — Cod. Alcan. aliique, edit. Rom. et Patav., an. 1688 : *Propter hoc prohibitio inordinationis circa juramentum specialiter præcepto Decalogi prohibetur.* — Madelana legendum conjectat : *perhibetur* pro *prohibetur*.

(1) Vulgata : *Qui enim non diligit fratrem suum, quem videt, Deum*, etc.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quam oris, vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine præcepta de non concupiscendo, quæ pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 13, 1 : *Quæ a meo sunt, ordinata sunt* (1). Sed præcepta Decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est art. 3 hujus quæst. Ergo **convenientem ordinem habent.**

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est ibid. et art. 5, ad 1, præcepta Decalogi dantur de his quæ statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius et magis repugnans rationi. Manifestum est autem quod cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem ut homo inordinate habeat se circa finem. Finis autem humanæ vitæ et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per præcepta Decalogi hominem ordinare ad Deum, cum ejus contrarium sit gravissimum : sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci ; et hujus contrarium est gravissimum ; secundum vero, ut aliis coordinetur.

Inter ipsa autem per quæ ordinamur in Deum, — *primum* occurrit quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens ; — *secundum* autem est quod ei reverentiam exhibeat ; — *tertium* autem est quod etiam famulatum impendat. Majusque peccatum est in exercitu, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci ; et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur.

In præceptis autem ordinantibus ad proximum, manifestum est quod magis repugnat rationi et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus est magis debitor. Et ideo inter præcepta ordinantia ad proximum primo ponitur præceptum pertinens ad parentes. — Inter alia vero præcepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum : gravius est enim et magis rationi repugnans peccare *opere* quam *ore*, et ore quam *corde* ; — et inter peccata operis gravius est *homicidium*, per quod tollitur vita hominis jam existentis, quam *adulterium*, per quod impeditur certitudo prolis nasciturae ; et adulterium gravius est quam *furtum*, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus quam Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit, 2-2, quæst. 25, art. 1, et quæst. 26, art. 2. Et ideo præcepta ordinantia ad Deum fuerunt præordinanda.

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus est universalis causa et principium essendi omnibus, ita et pater est principium quoddam essendi filio ; et ideo convenienter post præcepta pertinentia ad Deum ponitur præceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis, quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam : etsi enim in executione operis prius extirpanda sint vitia quam inserendæ virtutes, secundum illud Ps. 33, 15 : *Declina* (1) *a malo, et fac bonum* ; et Isai. 1, 16 : *Quiescite agere perverse, discite bene facere* ; tamen in cognitione prior est virtus quam peccatum, quia *per rectum cognoscitur obliquum*, ut dicitur in 1 de Anima, text. 85. Per legem autem cognitio peccati habetur, ut Roman. 5 dicitur ; et secundum hoc præceptum affirmativum debuisset primo poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quæ supra posita est, in corp. art., quia in præceptis pertinentibus ad Deum, quæ sunt *primæ tabulæ*, ultimo ponitur præceptum affirmativum, quia ejus transgressio minorem reatum inducit.

Ad tertium dicendum quod, etsi peccatum cordis sit prius in executione, tamen ejus prohibitio posterius cadit in ratione.

ARTICULUS VII

Utrum præcepta Decalogi convenienter tradantur.

3. Sent., dist. 27, art. 2, quæst. 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta Decalogi inconvenienter tradantur. Præcepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum ; præcepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in qualibet materia, de qua ordinat præceptum Decalogi, debuit poni præceptum affirmativum et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quædam affirmativa, et quædam negativa.

2. Præterea, Isidorus dicit, lib. 2 Etymol., cap. 10, quod *omnis lex ratione constat*. Sed omnia præcepta Decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo et tertio præcepto.

3. Præterea, per observantiam præceptorum meretur aliquis præmia a Deo. Sed divinæ promissiones sunt de præmiis præceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus præceptis, et non solum in primo et quarto.

(1) Vulgata : *Quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt.*

ART. 7. — Vide cap. 7 Exodi, ut perspicias quid Auctor alleget aut supponat, quoniam ibi omnia præcepta simul et ponuntur, et præmia, et comminationes, etc.

(1) Vulgata : *Diverte.*

4. Præterea, lex vetus dicitur *lex timoris*, in quantum per comminationes pœnarum inducebat ad observationes præceptorum. Sed omnia præcepta Decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio pœnæ, et non solum in primo et secundo.

5. Præterea, omnia præcepta Dei sunt in memoria retinenda ; dicitur enim Proverb. 3, 3 : *Describe ea in tabulis cordis tui*. Inconvenienter ergo in solo tertio præcepto fit mentio de memoria ; et ita videntur præcepta Decalogi inconvenienter tradita esse.

— Sed contra est quod dicitur Sap. 11, 21, quod *Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura* (1). Multo magis ergo in præceptis suæ legis congruum modum tradenti servavit.

Respondeo dicendum quod in præceptis divinæ legis maxima sapientia continetur ; unde dicitur Deut. 4, 6 : *Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis*. Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quod **præcepta legis convenienti modo sunt tradita**.

Ad primum ergo dicendum quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi ; non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim : *Si est album, non est nigrum;* non autem sequitur, *si non est nigrum, ergo est album ;* quia ad plura sese extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod *non esse faciendam injuriam*, quod pertinet ad præcepta negativa, ad plures personas se extendit secundum primum dictamen rationis, quam *esse debitum ut alteri obsequium, vel beneficium impendatur*. Inest autem primo dictamen rationis, quod homo debitor est beneficii vel obsequi exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo sunt autem quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in 8 Ethic., cap. ult., a med. Et ideo sola duo præcepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum, aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

Ad secundum dicendum quod illa præcepta quæ sunt pure moralia, habent manifestam rationem : unde non oportuit quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam præceptis additur cæremoniale determinativum præcepti moralis communis, sicut in primo præcepto : *Non facies sculptile*, et in tertio præcepto determinatur dies sabbati ; et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

Ad tertium dicendum quod homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant ; et ideo in illis præceptis necesse fuit promissionem præmii apponere ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt jam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas ; et ideo præcepto de honore parentum additur promissio : similiter etiam in præcepto de prohibitione idololatriæ, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas quam homines credunt se posse consequi per pactum cum dæmonibus initum.

Ad quartum dicendum quod pœnæ præcipue necessariæ sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur in 10 Ethic., cap. ult. ; et ideo illis solis præceptis legis additur comminatio pœnarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem consuetudinem gentium ; et similiter sunt etiam homines proni ad perjurium propter frequentiam juramenti : et ideo primis duobus præceptis adjungitur comminatio.

Ad quintum dicendum quod præceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii præteriti ; et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria. Vel quia præceptum de sabbato habet determinationem adjunctam, quæ non est de lege naturæ ; et ideo hoc præceptum speciali admonitione indiguit.

Articulus VIII

Utrum præcepta Decalogi sint dispensabilia.

Sup., quæst. 94, art. 5, corp. ; et 2-2, quæst. 104, art. 4, ad 2 ; et 1 Sent., dist. 47, art. 4, corp. ; et 3 Sent., dist. 37, art. 4 ; et 4 Sent., dist. 17, quæst. 3, art. 1, quæst. 5 ; et Mal. quæst. 3, art. 1, ad 7, et quæst. 15, art. 1, ad 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta Decalogi sint dispensabilia. Præcepta enim Decalogi sunt de jure naturali. Sed jus naturale in aliquibus deficit et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 7. Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est, quæst. 96, art. 6, et quæst. 97, art. 4. Ergo in præceptis Decalogi potest fieri dispensatio.

2. Præterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in præceptis legis quam homo statuit. Ergo cum, præcepta Decalogi sint instituta a Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare. Sed prælati vice Dei funguntur in terris ; dicit enim Apostolus, 2 ad Cor. 2, 10 : *Nam et ego si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi* (1). Ergo etiam prælati

(1) Vulgata : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.*

Art. 8. — Vide supra, quæst. 94, art. 5.

(1) Vulgata : *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi.*

possunt in præceptis Decalogi dispensare.

3. Præterea, inter præcepta Decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto præcepto videtur dispensari per homines: puta cum secundum præceptum legis humanæ homines licite occiduntur, puta malefactores, vel hostes. Ergo præcepta Decalogi sunt dispensabilia.

4. Præterea, observatio sabbati continetur inter præcepta Decalogi. Sed in hoc præcepto fuit dispensatum: dicitur enim 1 Machab. 2, 41: *Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum.* Ergo præcepta Decalogi sunt dispensabilia.

— Sed contra est quod, Isa. 24, 5, quidam reprehenduntur de hoc quod *mutaverunt jus; dissipaverunt fœdus sempiternum;* quod maxime videtur intelligendum de præceptis Decalogi. Ergo præcepta Decalogi mutari per dispensationem non possunt.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 96, art. 6, et quæst. 97, art. 4, tunc in præceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus, in quo si verbum legis observaretur, contrariaretur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cujuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem, ad ordinem justitiæ et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. **Si qua ergo præcepta dentur quæ contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem justitiæ et virtutis, hujusmodi præcepta continent intentionem legislatoris; et ideo indispensabilia sunt:** puta si poneretur hoc præceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid injuste vel male, hujusmodi præcepta essent indispensabilia. — **Sed si aliqua alia præcepta traderentur ordinata ad ista præcepta,** quibus determinantur aliqui speciales modi, **in talibus præceptis dispensatio posset fieri,** in quantum per omissionem hujusmodi præceptorum in aliquibus casibus non fieret præjudicium primis præceptis, quæ continent intentionem legislatoris: puta si ad conservationem reipublicæ statueretur in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessæ, posset cum aliquibus dispensari propter aliquam majore mutilitatem.

Præcepta autem Decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei: nam præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est. Præcepta autem secundæ tabulæ continent ordinem justitiæ inter homines observandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum: secundum hanc enim rationem sunt intelligenda præcepta Decalogi. **Et ideo præcepta Decalogi sunt omnino indispensabilia.**

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus non loquitur de *justo* naturali, quod continet ipsum ordinem justitiæ: hoc enim nunquam deficit, scilicet justitiam esse servandam; sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis justitiæ, qui in aliquibus fallunt.

Ad secundum dicendum quod, sicut Apostolus dicit, 2 ad Timoth. 2, 13: *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, si ordinem suæ justitiæ auferret, cum ipse sit sua justitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini justitiæ ejus, etiam in his secundum quæ homines ad invicem ordinantur.

Ad tertium dicendum quod occisio hominis prohibetur in Decalogo, secundum quod habet rationem indebiti: sic enim præceptum continet ipsam rationem justitiæ. Lex autem humana hoc concedere non potest quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicæ, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur præcepto Decalogi; nec talis occisio est homicidium, quod præcepto Decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit in 1 de Libero Arbit., cap. 4, ante med. Et similiter cum alicui aufertur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quæ præcepto Decalogi prohibentur. Et ideo, quando filii Israel præcepto Dei tulerunt Ægyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter et Abraham, cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitæ et mortis: ipse enim est qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis; cujus sententiæ si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est mœchatus nec fornicatus, quia accessit ad eam quæ sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur præcepta ipsa Decalogi, quantum ad rationem justitiæ quam continent, immutabilia sunt; sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus (ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non), hoc quidem est mutabile quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quæ a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio et in aliis hujusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quæ sunt commissa hominum jurisdictioni: quantum enim ad hoc homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

Ad quartum dicendum quod illa excogitatio magis fuit interpretatio præcepti quam dispensatio.

Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam, sicut Dominus probat Matth. 12.

Articulus IX

Utrum modus virtutis cadat sub præcepto legis.

Sup., quæst. 96, art. 3, ad 2 ; et 2-2, quæst. 44, art. 4, ad 1, et art. 8, corp.; et 2 Sent., dist. 28, art. 3, corp. ; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 3, art. 4, quæst. 1, ad 3 ; et Mal. quæst. 2, art. 4, ad 7.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod modus virtutis cadat sub præcepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis juste operetur justa, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed Deuteronomii 16, 20, præcipitur : *Juste quod justum est exequeris* (1). Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

2. Præterea, illud maxime cadit sub præcepto quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc fertur principaliter ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, a med., et lib. 1, cap. 9 et cap. 13. Virtuosi autem est virtuose agere. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

3. Præterea, modus virtutis proprie esse videtur ut aliquis voluntarie et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub præcepto legis divinæ ; dicitur enim in Psalmo 99, 1 : *Servite Domino in lætitia;* et 2 ad Corinth. 9, 7 : *Non ex tristitia, aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus;* ubi Glossa (ordinar. Aug. in Psal. 91, ante med.) dicit : *Quidquid boni facis, cum hilaritate fac; et tunc bene facis; si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis.* Ergo modus virtutis cadit sub præcepto legis.

— Sed contra, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis, ut patet per Philosophum in 2 Eth., cap. 4, vel 5. Quicumque autem transgreditur præceptum legis, meretur pœnam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur pœnam. Hoc autem est contra intentionem legis, quæ intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 90, art. 3, ad 2, præceptum legis habet vim coactivam : illud ergo directe cadit sub præcepto legis ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum pœnæ, ut dicitur in 10 Ethicor., cap. ult. Nam **illud proprie cadit sub præcepto legis, pro quo pœna legis infligitur.** Ad instituendam autem pœnam aliter se habet lex divina, et aliter lex humana. Non enim pœna legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet judicare, quia ex judicio lex punit. Homo autem, qui est legislator humanæ, non habet judicare nisi de exterioribus actibus, quia *homines vident ea quæ parent*, ut dicitur 1 Regum 16, 7. Sed solius Dei, qui est lator legis divinæ, est judicare de interioribus motibus voluntatum, secundum illud Psalmi 7, 11 : *Scrutans corda et renes Deus.*

Secundum hoc igitur dicendum est quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur a lege humana et divina, quantum ad aliquid autem a lege divina, sed non a lege humana ; quantum ad aliquid vero nec a lege humana nec a lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum Philosophum in 2 Ethic., cap. 4. — Quorum primum est, **si aliquis operetur sciens. Hoc autem dijudicatur et a lege divina, et a lege humana** : quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua dijudicantur ad pœnam vel ad veniam, tam secundum legem humanam, quam secundum legem divinam. — Secundum autem est ut aliquis operetur volens vel eligens, et propter hoc eligens ; in quo importatur **duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis** (de quibus supra dictum est, quæst. 8 et 12). **Et ista duo non dijudicat lex humana, sed solum divina** : lex enim humana non punit eum qui vult occidere, et non occidit ; punit autem eum lex divina, secundum illud Matth. 5, 22 : *Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio.* — Tertium autem, *ut firmiter et immobiliter habeat et operetur;* et ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet **aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc modus virtutis non cadit sub præcepto neque legis divinæ, neque legis humanæ** : neque enim ab homine, neque a Deo punitur tanquam præcepti transgressor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis.

Ad primum ergo dicendum quod modus faciendi actum justitiæ, qui cadit sub præcepto, est ut fiat

Art. 9. — Sensus tituli est, an lex præcipiens actum virtutis, etiam præcipiat modum illius, ita ut subditi non solum teneantur facere opus virtutis quoad substantiam, sed etiam debeant facere illud cum eo modo qui ad virtutem pertinet. Modum autem virtutis in tribus consistere patet ex Philosopho, ut patet articulum legenti (Sylvius). — Nota quod actus interiores, dupliciter sumi possunt : *primo*, puri, et sic non subjacent humanis legibus et judiciis ; *secundo*, juncti actibus exterioribus, et sic subjacent humanis legibus et judiciis. Et utrumque in littera insinuatur : primo, cum dicitur quod volentem occidere et non occidentem, lex humana non punit ; secundo, cum dicitur quod aliter se habet lex ad facientem aliquid ex ignorantia, et ad facientem scienter ; et simile est de faciente ex metu, vel sponte, vel deliberate, vel subito. — In resp. ad 2 nota has regulas, quibus toties uti oportet, scilicet non esse idem finem præcepti et id de quo præceptum datur. Ex his habes solutionem multarum quæstionum pro minus eruditis, et bonis mentibus timentibus culpam ubi non est (Cajetanus).

(1) Vulgata:... *persequeris.*

aliquid secundum ordinem juris, non autem quod fiat ex habitu justitiæ.

Ad secundum dicendum quod intentio legislatoris est de duobus : de uno quidem, ad quod intendit per præcepta legis inducere, et hoc est virtus; aliud autem est de quo intendit præceptum ferre; et hoc est quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis præcepti, et id de quo præceptum datur, sicut neque in aliis rebus idem est finis, et quod est ad finem.

Ad tertium dicendum quod operari sine tristitia opus virtutis cadit sub præcepto legis divinæ, quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum lætitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub præcepto, scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quæ cadit sub præcepto, cum amor sit causa delectationis; et quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum. *Delectatio enim operis est signum habit s generati*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 2 vel 3, in princ. Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

Articulus x

Utrum modus charitatis cadat sub præcepto d vinæ legis.

2-2, quæst. 44, art. 1, ad 1; et 3 Sent., dist. 27, quæst 3, art. 4, et dist. 37, art. 6; et Verit. quæst. 25, art. 7, ad 8. et quæst. 24, art. 12, ad 16; et Mal. quæst. 2, art. 5, ad 7; et Opusc. 17, cap. 6.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis. Dicitur enim Matth. 19, 17 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata ;* ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex charitate fiant; dicitur enim 1 ad Cor. 13, 3 : *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo modus charitatis est in præcepto.

2. Præterea, ad modum charitatis proprie pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub præcepto; dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 10, 31 : *Omnia in gloriam Dei facite.* Ergo modus charitatis cadit sub præcepto.

3. Præterea, si modus charitatis non cadat sub præcepto, ergo aliquis potest implere præcepta legis non habens charitatem; sed quod potest fieri sine charitate, potest fieri sine gratia, quæ semper adjuncta est charitati. Ergo aliquis potest implere præcepta legis sine gratia. Hoc est autem Pelagiani erroris, ut patet per Augustinum, in lib. de Hæresibus, hæresi 88. Ergo modus charitatis est in præcepto.

— Sed contra est quia quicumque non servat præceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus charitatis cadat sub præcepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid, et non ex charitate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet charitatem, operatur non ex charitate. Ergo sequitur quod quicumque non habet charitatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum ; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt contrariæ opiniones. — Quidam enim dixerunt absolute modum charitatis esse sub præcepto. Nec est impossibile observare hoc præceptum charitatem non habenti, quia potest se disponere ad hoc quod charitas ei infundatur a Deo. Nec qnandocumque aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter, quia hoc est præceptum affirmativum, ut ex charitate operetur, et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet charitatem. — Alii vero dixerunt quod omnino modus charitatis non cadit sub præcepto.

Utrique autem quantum ad aliquid verum dixerunt. Actus enim charitatis *dupliciter* considerari potest : — *uno* modo, **secundum quod est quidam actus per se ; et hoc modo cadit sub præcepto legis, quod de hoc specialiter datur, scilicet : « Diliges Dominum D um tuum »; et : « Diliges proximum tuum ».** Et quantum ad hoc primi verum dixerunt : non enim est impossibile hoc præceptum observare, quod est de actu charitatis, quia homo potest se disponere ad charitatem habendam ; et quando habuerit eam, potest ea uti. — Alio modo potest considerari actus charitatis, **secundum quod est modus actuum aliarum virtutum**, hoc est, secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem, quæ *est finis præcepti*, ut dicitur 1 ad Tim. 1. Dictum est enim supra, quæst. 12, art. 4, quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem. **Et hoc modo verum est** (quod secundi dixerunt), **quod modus charitatis non cadit sub præcepto**; hoc est dictum, quod in hoc præcepto : *Honora patrem*, non includitur quod honoretur pater ex charitate, sed solum

Art. 10. — Dupliciter intelligi potest artic. : *uno modo*, sitne aliquod præceptum divinæ legis quod certum quemdam modum charitatis præscribat. Juxta quem sensum resp. affirmativa certa est. *Alio modo* potest intelligi an præcepta divinæ legis, quæ dantur de quibuscumque aliis virtutum actibus, nos obligent ut eos faciamus ex charitate. Juxta hunc intellectum respondet negative (Sylvius). Quæ doctrina est contra Lutherum, ut patet ex Trident. sess. 6, can. 7 : « Si quis dixerit opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri ; aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, anat. sit ».

quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habeat charitatem, non efficitur transgressor hujus præcepti, etsi sit transgressor præcepti quod est de actu charitatis ; propter quam transgressionem meretur pœnam.

Ad primum ergò dicendum quod Dominus non dixit : *Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum ;* sed : *Serva omnia mandata ;* inter quæ etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

Ad secundum dicendum quod sub præcepto charitatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde ; ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum ; et ideo præceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex charitate honorare, non ex vi hujus præcepti, quod est : *Honora parentes*, sed ex vi hujus præcepti : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Et cum ista sint duo præcepta affirmativa non obligantia ad *semper*, possunt pro diversis temporibus obligare ; et ita potest contingere quod aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur præceptum de omissione (1) modi charitatis.

Ad tertium dicendum quod observare omnia præcepta legis homo non potest, nisi impleat præceptum charitatis ; quod non fit sine gratia : et ideo impossibile est, quod Pelagius dixit hominem implere legem sine gratia.

Articulus XI

Utrum convenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter Decalogum.

Sup., art. 3, et locis ibidem annotatis.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter Decalogum, quia, ut Dominus dicit, Matth. 22, 40 : *In duobus præceptis charitatis pendet omnis lex et prophetæ* (2). Sed hæc duo præcepta explicantur per decem præcepta Decalogi. Ergo non oportet alia præcepta moralia tradere.

2. Præterea, præcepta moralia a judicialibus et cæremonialibus distinguuntur, ut dictum est quæst. præc., art. 3, 4 et 5. Sed determinationes communium præceptorum moralium pertinent ad judicialia et cæremonialia præcepta ; communia autem præcepta moralia sub Decalogo continentur, vel etiam Decalogo præsupponuntur, ut dictum est art. 3 hujus quæst. Ergo inconvenienter traduntur alia præcepta moralia præter Decalogum.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Sicut igitur in lege ponuntur præcepta moralia præter Decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem, et misericordiam, et castitatem, ita etiam deberent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia hujusmodi ; quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia præcepta moralia præter Decalogum.

— Sed contra est quod in Psalm. 18, 8, dicitur : *Lex Domini immaculata, convertens animas.* Sed per alia etiam moralia, quæ Decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima ejus ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, quæst. præc., art. 3 et 4, præcepta judicialia et cæremonialia ex sola institutione vim habent, quia antequam instituerentur non videbatur referre utrum sic vel aliter fieret. Sed præcepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiamsi nunquam in lege statuantur. Horum autem *triplex* est gradus. — Nam *quædam* sunt communissima, et adeo manifesta, quod editione non indigent, sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia hujusmodi, ut supra dictum est, art. 1 et 3 hujus quæst., quæ sunt quasi fines præceptorum : unde in eis nullus potest errare secundum judicium rationis. — *Quædam* vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre ; et tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit judicium humanum perverti, hujusmodi editione indigent ; et hæc sunt præcepta Decalogi. — **Quædam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus ; et ista sunt præcepta moralia superaddita Decalogo**, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron.

Sed quia ea quæ sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum (1) quæ non sunt manifesta, **alia præcepta moralia superaddita Decalogo reducuntur ad præcepta Decalogi per modum cujusdam additionis ad ipsa.** — Nam in primo præcepto Decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum ; sicut habetur Deuteronomii 18, 10 : *Non inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam, ducens per ignem... nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quærat a mortuis veritatem.* — Secundum autem præceptum prohibet perjurium ; superadditur autem ei prohibitio blasphemiæ, Lev. 14, et prohibitio

---

(1) Ita cum Mss. editi omnes quos vidimus. — Theologi, *de observatione.*

(2) Vulgata : *In his duobus mandatis universa lex pendet, et prophetæ.*

(1) Ita edit. Patav. et Rom. — Nicolaius, *ea.*

falsæ doctrinæ, Deut. 13. — Tertio vero præcepto superadduntur omnia cæremonialia. — Quarto autem præcepto de honore parentum superadditur præceptum de honoratione senum, secundum illud Lev. 19, 32 : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis;* et universaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus vel minoribus. — Quinto autem præcepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cujuslibet molitionis (1) contra proximum, sicut illud Lev. 19, 16 : *Non stabis contra sanguinem proximi tui ;* et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud Lev. 19, 17 : *Non oderis fratrem tuum in corde tuo.*— Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur præceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deuter. 23, 17 : *Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator* (2) *de filiis Israel;* et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Lev. 18, 22 : *Cum masculo non commisceberis* (3)..... *cum omni pecore non coibis.* — Septimo autem præcepto de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione usuræ, secundum illud Deut. 23, 19: *Non feneraberis* (4) *fratri tuo ad usuram ;* et prohibitio fraudis, secundum illud Deut. 25, 13 : *Non habebis in sacculo diversa pondera ;* et universaliter omnia quæ ad prohibitionem calumniæ et rapinæ pertinent. — Octavo vero præcepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi judicii, secundum illud Exod. 23, 2 : *Nec in judicio, plurimorum acquiesces sententiæ ut a veritate* (5) *devies ;* et prohibitio mendacii, sicut ibi 7, subditur : *Mendacium fugies;* et prohibitio detractionis, secundum illud Lev. 19, 16 : *Non eris criminator et* (6) *susurro in populis.* — Aliis autem duobus præceptis nulla alia adjunguntur, quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

Ad primum ergo dicendum quod ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quædam præcepta Decalogi secundum manifestam rationem debiti; alia vero secundum rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum quod præcepta cæremonialia et judicialia sunt determinativa præceptorum Decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctus, sicut præcepta moralia superaddita.

Ad tertium dicendum quod præcepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est, quæst. 90, art. 2. Et quia virtutes ordinantes ad alium directe pertinent ad bonum commune, et similiter virtus castitatis, in quantum actus generationis deservit bono communi speciei, ideo de istis virtutibus directe dantur præcepta Decalogi, et superaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet Deut. 20, 3, ubi mandatur sacerdoti ut ad populum dicat, appropinquante jam prælio : *Nolite metuere, nolite cedere.* Similiter etiam actus gulæ prohibendus committitur monitioni paternæ, quia contrariatur bono domestico; unde dicitur Deut. 21, 20, ex persona parentum : *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriæ, atque conviviis.*

(1) Ita codex quo utebatur Nicolaius. — Editi, *violationis*.
(2) Vulgata :... *neque scortator*...
(3) Vulgata :... *non commiscearis*.
(4) Vulgata : *Non fœnerabis... ad usuram pecuniam*.
(5) Vulguta :... *a vero*..
(6) Vulgata :... *nec susurro in populo*.

ARTICULUS XII

Utrum præcepta moralia veteris legis justificarent.

Sup., quæst. 98, art. 1 ; et inf., quæst. 103, art. 2; et 3 Sent., dist. 40, quæst. 1, art. 3.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta moralia veteris legis justificarent. Dicit enim Apostolus, Rom. 2, 13 : *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur.* Sed factores legis dicuntur qui implent præcepta legis. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

2. Præterea, Levit. 18, 5, dicitur : *Custodite leges meas atque judicia, quæ faciens homo vivet in eis.* Sed vita spiritualis hominis est per justitiam. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

3. Præterea, lex divina efficacior est quam lex humana. Sed lex humana justificat : est enim quædam justitia in hoc quod præcepta legis adimplentur. Ergo præcepta legis justificabant.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, 2 ad Cor. 3, 6 : *Littera occidit;* quod, secundum Augustinum, in lib. de Spiritu et Littera, cap. 14, intelligitur etiam de præceptis moralibus. Ergo præcepta moralia non justificabant.

RESPONDEO dicendum quod, sicut *sanum* proprie et primo dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem, ita *justificatio* primo et proprie dicitur ipsa factio justitiæ; secundario vero et quasi improprie potest dici *justificatio* significa-

ART. 12. — Sic habet Concil. Trident, sess. 6, cap. 1. : «Declarat S. Synodus,... quod cum omnes homines in prævaricatione Adæ, innocentiam perdidissent, facti immundi... usque adeo servi erant peccati, et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturæ, sed ne Judæi quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi, inde liberari, aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum, et inclinatum ».

tio justitiæ, vel dispositio ad justitiam. Quibus **duobus modis manifestum est quod præcepta legis justificabant, in quantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant,** quia, sicut dicit Augustinus, contra Faustum libro 22, cap. 24, *etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa.*

Sed si loquamur de justificatione proprie dicta, sic considerandum est quod justitia potest accipi prout est in habitu vel prout est in actu ; et secundum hoc *justificatio dupliciter* dicitur : — *uno* quidem modo, secundum quod homo fit justus adipiscens habitum justitiæ ; — *alio* vero modo, secundum quod opera justitiæ operatur ; ut secundum hoc justificatio nihil aliud sit quam justitiæ executio. Justitia autem, sicut et aliæ virtutes, potest accipi et acquisita, et infusa, ut ex supradictis patet, quæst. 63, art. 4. Acquisita quidem causatur ex operibus ; sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam ; et hæc est vera justitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur justus apud Deum, secundum illud Rom. 4, 2 : *Si Abraham ex operibus legis* (1) *justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum* (2). Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis ; et secundum hoc **præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando** ; sicut nec judicialia, quæ quodammodo cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant justificare, justitiam causando, propter eamdem rationem. Sed nec præcepta cæremonialia, quæ ad ritum sacramentorum pertinebant, poterant eo modo justificare : illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis quæ propter hoc justificare dicuntur causaliter. — **Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, in quantum continebant illud quod est secundum se justum ; aliter tamen et aliter.** Nam præcepta cæremonialia continebant quidem jutitiam secundum se in generali, prout scilicet exhibebantur (1) in cultum Dei ; in speciali vero non continebant secundum se justitiam, nisi ex sola determinatione legis divinæ ; et ideo (2) de hujusmodi præceptis dicitur quod *non justificabant nisi ex devotione et obedientia facientium.* Præcepta vero moralia et judicialia continebant id quod erat secundum se justum vel in generali (3), vel etiam in speciali ; sed moralia præcepta continebant id quod est secundum se justum secundum justitiam generalem, quæ est *omnis virtus*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, a med. Præcepta vero judicialia pertinebant ad justitiam specialem, quæ consistit circa contractus humanæ vitæ, qui sunt inter homines ad invicem.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus accipit ibi *justificationem* pro executione justitiæ.

Ad secundum dicendum quod homo faciens præcepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat pœnam mortis, quam lex transgressoribus infligebat ; in quo sensu inducit hoc Apostolus ad Gal. 3.

Ad tertium dicendum quod præcepta legis humanæ justificant justitia acquisita, de qua non quæritur ad præsens, sed solum de justitia quæ est apud Deum.

---

(1) Vulgata, deest *legis.*

(2) Quæ sequuntur usque ad verba, *aliter tamen et aliter*, primus ita compegit Nicolaius, cum omnium Mss. editorumque librorum perturbata esset lectio. Nicolaium secuti sunt editores Patavini. — Theologi ex variis codicibus et exemplis sic : *Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et* (deest *et* in cod. Alcan.) *secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando* (In eod. cit. statim sequitur : *Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ*). *Illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant ; aliter tamen et aliter*, etc. — Cod. Venetus SS. Joannis et Pauli : *Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et similiter præcepta mobilia* (*lege* moralia) *justificare non poterant, justitiam causando. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic præcepta moralia justificabant, in quantum continebant id quod est secundum se justum. Sed sacramenta illa veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, aliter tamen et aliter.* — Edit. Rom. : *Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant justitiam causando*, etc., ut in cod. Venet.

(1) Al., *exhibeant.*

(2) Ita codd. passim et editi. — Cod. Alcan., *et solum.*

(3) Ita cod. Venet. cum aliis nonnullis. et edit. Rom. — Al. deest, *vel in generali.* — Nicolaius, *secundum se justum etiam in speciali.*

QUÆSTIO CI

DE PRÆCEPTIS CÆREMONIALIBUS SECUNDUM SE. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de præceptis cæremonialibus : — et primo, de ipsis secundum se ; — secundo, de causa eorum ; — tertio, de duratione ipsorum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° quæ sit ratio præceptorum cæremonialium ; 2° utrum sint figuralia ; 3° utrum debuerint esse multa ; 4° de distinctione ipsorum.

Articulus primus

Utrum ratio præceptorum cæremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei.

Sup., quæst. 99, art. 3, et inf., quæst. 104, art. 1, et quæst. 108, art 2, corp.; et 2-2, quæst. 122, art. 1, ad 2: et Quodl. 2, art. 8, corp.; et Quodl. 4, art. 13.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio præceptorum cæremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Judæis quædam præcepta de abstinentia ciborum, ut patet Levit. 11, et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, secundum illud Levit. 19, 19: *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris;* et iterum quod præcipitur Num. 15, 38: *Ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum.* Sed hujusmodi non sunt præcepta moralia, quia non manent in nova lege; nec etiam judicialia, quia non pertinent ad judicium faciendum inter homines. Ergo sunt cæremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est cæremonialium præceptorum ratio quod pertineant ad cultum Dei.

2. Præterea, dicunt quidam quod præcepta cæremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur a cereis, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei præter solemnitates. Ergo videtur quod legis præcepta cæremonialia non ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Præterea, secundum quosdam præcepta cæremonialia dicuntur quasi normæ, id est, regulæ, salutis: nam χαῖρε in græco idem est quod *salve.* Sed omnia præcepta legis sunt regulæ salutis, et non solum illa quæ pertinent ad Dei cultum. Ergo non solum illa præcepta dicuntur cæremonialia quæ pertinent ad cultum Dei.

4. Præterea, rabbi Moyses dicit (lib. *Dux errant.*), cap. 27 et 28, quod *præcepta cæremonialia* dicuntur *quorum ratio non est manifesta.* Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut sabbati observatio, et celebratio Phase, Scenopegiæ, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo cæremonialia non sunt quæ pertinent ad cultum Dei.

— Sed contra est quod dicitur Exod. 18, 19: *Esto populo in his quæ ad Deum pertinent... ostendasque populo cæremonias et ritum colendi.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 99, art. 4, **cæremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum**, sicut judicialia determinant præcepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum; et **ideo cæremonialia proprie dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.**

Ratio autem hujus nominis posita est supra, quæst. 99, art. 3, ubi præcepta cæremonialia ab aliis sunt distincta.

Ad primum ergo dicendum quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia et alia hujusmodi, quæ immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita præparatio colentium Deum ad cultum ipsius; sicut etiam in aliis quæcumque sunt præparatoria ad finem, cadunt sub scientia quæ est de fine. Hujusmodi autem præcepta, quæ dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum et aliis hujusmodi, pertinent ad quamdam præparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei; sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio regis: unde etiam sub præceptis cæremonialibus continentur.

Ad secundum dicendum quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens, præsertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenderentur; sed in ipso etiam candelabro lucernæ cum oleo olivarum præparabantur, ut patet Lev. 24. — Nihilominus tamen potest dici quod in solemnitatibus omnia alia quæ pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur; et secundum hoc in observatione solemnitatum omnia cæremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens: nomen enim cæremoniæ non est græcum, sed latinum. — Potest dici tamen quod cum salus hominis sit a Deo, præcipue illa præcepta videntur esse salutis regulæ quæ hominem ordinant ad Deum; et sic cæremonialia dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum quod illa ratio cæremonialium est quodammodo probabilis: non quia ex eo dicantur *cæremonialia*, quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens: quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportet esset figuralia, ut infra dicetur, art. seq., inde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

Art. 1. — In hac quæst. et sequent., Biblici colligere possunt summarie omnia cæremonialia, et aditum ad Scripturæ intelligentiam habent, non solum litteralem, sed figuralem. — Rabbi Moyses, Maimonides cognominatus, Cordubæ in Hispania floruit (1139-1209). An sit idem ac ille de quo agitur infra, art. 3 ad 3, controvertitur.

Articulus II

Utrum præcepta cæremonialia sint figuralia.

Inf., quæst. 103, art. 1, corp.; et quæst. 104, art. 2, et locis ibi cit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta cæremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cujuslibet doctoris ut sic pro-

nuntiet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit in 4 de Doct. christ., cap. 4 et 10; et hoc maxime videtur esse necessarium in legislatione, quia præcepta legis populo proponuntur : unde *lex debet esse manifesta*, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., cap. 21. Si igitur præcepta cæremonialia data sint in alicujus rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse hujusmodi præcepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Præterea, ea quæ in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad aliqua repræsentanda, videtur esse theatricum, sive poeticum : in theatris enim repræsentabantur olim per aliqua quæ ibi gerebantur, quædam aliorum facta. Ergo videtur quod hujusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed cæremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est art. præc. Ergo cæremonialia non debent esse figuralia.

3. Præterea, Augustinus dicit in Enchir., cap. 3, quod *Deus maxime colitur fide, spe et charitate*. Sed præcepta quæ dantur de fide, spe et charitate, non sunt figuralia. Ergo præcepta cæremonialia non debent esse figuralia.

4. Præterea, Dominus dicit, Joan. 4, 24 : *Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet* (1). — Sed figura non est ipsa veritas; imo contra se invicem dividuntur. Ergo cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Coloss. 2, 16 : *Nemo judicet* (2) *vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut jam dictum est, art. præc., præcepta cæremonialia dicuntur quæ ordinantur ad cultum Dei. Est autem *duplex* cultus Dei, *interior* et *exterior*. **Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum; ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori**: unde dicitur in Psal. 83, 3 : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita **cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum**. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima conjungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte conjungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.

In statu enim futuræ beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur; et ideo **exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione et affectione**, secundum illud Isa. 51, 3 : *Gaudium et lætitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis.*

In statu autem præsentis vitæ non possumus divinam veritatem in seipsa intueri; sed oportet quod *radius divinæ veritatis nobis illuscescat sub aliquibus sensibilibus figuris*, sicut Dionysius dicit, 1 cap. Cœlest. Hierarch., circa med., diversimode tamen secundum diversum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 9. Et ideo **oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futuræ veritatis manifestandæ in patria, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriæ veritem.**

Sed in statu novæ legis hæc via jam est revelata. Unde hanc præfigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum præteriti vel præsentis; sed solum oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ nondum revelatam ; et hoc est quod Apostolus dicit ad Hebr. 10, 1 : *Umbram habet* (1) *lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Umbra enim minus est quam *imago*, tanquam imago pertineat ad novam legem, *umbra* vero ad veterem.

Ad primum ergo dicendum quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem : alioquin daretur eis præcipitii materia, dum contemnerent quæ capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur : ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum quod, sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem : et ideo utrobique opus est repræsentatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore ; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est *ad quartum*, quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

(1) Vulgata :... *oportet adorare.*
(2) Vulgata : *Nemo vos judicet in...*

(1) Vulgata :... *habens...*

Articulus III

Utrum debuerint esse multa cæremonialia præcepta.

4 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 5, et quæst. 2, ad 2; et Rom. 5, lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non debuerint esse multa cæremonialia præcepta. Ea enim quæ sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed cæremonialia præcepta, sicut dictum est art. 1 et 2 præc., ordinantur ad cultum Dei, et in figuram Christi. Est autem *unus Deus, a quo omnia, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia* (1), ut dicitur 1 Corinth. 8, 6. Ergo cæremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Præterea, multitudo cæremonialium præceptorum transgressionis erat occasio, secundum illud quod dicit Petrus, Act. 15, 10 : *Quid tentatis Deum, imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus* (2)? Sed transgressio divinorum præceptorum contrariatur humanæ saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etymolog., cap. 3, videtur quod non debuerint multa præcepta cæremonialia dari.

3. Præterea, præcepta cæremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est art. præc. Sed hujusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere *in spiritu et veritate*, ut habetur Joan. 4. Non ergo debuerunt multa præcepta cæremonialia dari.

— Sed contra est quod dicitur Oseæ 8, 12 : *Scribam ei multiplices leges meas* ; et Job 11, 6 : *Ut ostenderet tibi secreta sapientiæ, quod multiplex sit lex ejus* (3).

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 90, art. 2 et 3, et quæst. 96, art. 1, omnis lex alicui populo datur. In populo autem *duo genera* hominum continentur : — *quidam* proni ad malum, qui sunt per præcepta legis coercendi, ut supra dictum est, quæst. 95, art. 1 ; — *quidam* habentes inclinationem ad bonum vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratia; et tales sunt per legis præceptum instruendi, et in melius promovendi.

Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat præcepta cæremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, et ideo necesse erat ut ab idololatriæ cultu per præcepta cæremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriæ deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula reprimenda; et iterum multa talibus imponi, ut quasi oneratis ex his quæ ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriæ deservire.— Ex parte vero eorum qui erant proni ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio cæremonialium præceptorum, tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, et magis assidue; tum etiam quia mysterium Christi, quod per hujusmodi cæremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo ; et multa circa ipsum consideranda erant, quæ oportuit per diversa cæremonialia figurari.

Ad primum ergo dicendum quod, quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem : sicut una medicina sufficit, si sit efficax, quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem et imperfectionem ejus quod est ad finem, oportet ea multiplicari : sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Cæremoniæ autem veteris legis invalidæ et imperfectæ erant ad repræsentandum Christi mysterium, quod est superexcellens, et ad subjugandum mentes hominum Deo; unde Apostolus dicit ad Hebr. 7, 18 : *Reprobatio fit præcedentis mandati, propter infirmitatem* (1) *et inutilitatem; nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Et ideo oportuit hujusmodi cæremonias multiplicari.

Ad secundum dicendum quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut majores caveantur. Et ideo, ut caveretur transgressio idololatriæ et superbiæ, quæ in Judæorum cordibus nasceretur, si omnia præcepta legis implerent, non propter hoc prætermisit Deus multa cæremonialia præcepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad tertium dicendum quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum : propter quod statuit quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a quibuslibet; et multa hujusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus, sicut etiam rabbi Moyses Ægyptius dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum dæmonum declinarent.

---

(1) Vulgata : *Nobis unus Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum ; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum.*

(2) Vulgata :... *super cervices... quod neque patres nostri, neque nos portare...*

(3) Vulgata :... *et quod multiplex esset lex ejus.*

---

(1) Vulgata :... *infirmitatem ejus et...*

Articulus IV

Utrum cæremoniæ veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra et observantias.

Coloss. 2, *lect.* 4, *princ.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis inconvenienter dividantur in *sacrificia, sacramenta, sacra* et *observantias*. Cæremoniæ enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quæ figurabatur sacrificium quo Christus *se obtulit* (1) *oblationem et hostiam Deo*, ut dicitur ad Ephes. 5, 2. Ergo sola sacrificia erant cæremonialia.

2. Præterea, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui *sacramenta* contra *sacrificia*.

3. Præterea, *sacrum* dicitur quod est Deo dicatum; secundum quem modum tabernaculum et vasa ejus sanctificari (2) dicebantur. Sed omnia cæremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo cæremonialia omnia *sacra* erant. Non ergo una pars cæremonialium debet *sacra* nominari.

4. Præterea, *observantiæ* ab observando dicuntur. Sed omnia præcepta legis observari debebant; dicitur enim Deut. 8, 11 : *Observa et cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata ejus, atque judicia, et cæremonias*. Non ergo *observantiæ* debent poni una pars cæremonialium.

5. Præterea, solemnitates inter cæremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet ad Coloss. 2; similiter etiam oblationes et munera, ut patet per Apostolum ad Hebr. 9, quæ tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est prædicta distinctio cæremonialium.

— Sed contra est quod in veteri lege singula prædicta *cæremoniæ* vocantur. *Sacrificia* enim dicuntur cæremoniæ. Num. 15, 24 : *Offerat vitulum... et sacrificium ejus, ac libamenta, ut cæremoniæ postulant.* — De *sacramento* etiam ordinis dicitur Lev. 7, 35 : *Hæc est unctio Aaron et filiorum ejus in cæremoniis.* — De *sacris* etiam dicitur Exod. 38, 21 : *Hæc sunt instrumenta tabernaculi testimonii... in cæremoniis Levitarum.* — De *observantiis* etiam dicitur 3 Reg. 9, 6 : *Si aversi fueritis... non sequentes me, nec observantes* (3) *cæremonias quas proposui vobis.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst., cæremonialia præcepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quipem cultu considerari possunt et ipse cultus, et dolentes, et instrumenta colendi. — **Ipse autem cultus specialiter consistit in sacrificiis**, quæ in Dei reverentiam offeruntur. — **Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra**, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia hujusmodi. — **Ex parte autem colentium duo possunt considerari**: — scilicet **eorum institutio** ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi, vel ministrorum; **et ad hoc pertinent sacramenta**; — et iterum **eorum singularis conversatio**, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt; **et ad hoc pertinent observantiæ**, puta in cibis, et vestimentis, et aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod sacrificia offerri oportebat et in aliquibus locis et per aliquos homines; et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde, sicut per *sacrificia* significatur Christus immolatus, ita etiam per *sacramenta*, et *sacra* illorum, figurabantur sacramenta et sacra novæ legis; et per eorum *observantias* figurabatur conversatio populi novæ legis : quæ omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum quod sacrificium novæ legis, id est, Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. *Sanctificavit* enim *per suum sanguinem populum*, ut dicitur ad Hebr. ult., 12. Et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed sacrificia (1) veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant; et ideo non dicuntur *sacramenta*. Sed ad hoc designandum seorsum erant quædam sacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ consecrationis; quamvis etiam quibusdam consecrationibus quædam sacrificia adjungerentur.

Ad tertium dicendum quod etiam sacrificia et sacramenta erant sacra (2); sed quædam erant quæ erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta; et ideo retinebant sibi commune nomen *sacrorum*.

Ad quartum dicendum quod ea quæ pertinebant ad conversationem populi Deum colentis, retinebant sibi commune nomen *observantiarum*, in quantum a præmissis deficiebant. Non enim dicebantur *sacra*, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa ejus; sed per quamdam consequentiam erant cæremonialia, in quantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Art. 4. — Ex his intellige quod inter cæremonialia veteris legis, illa dicebantur *sacrificia*, in quibus ipse cultus divinus consistebat, quæ nimirum Deo in ejus reverentiam offerebantur; et sic tum munera, tum oblationes computabantur cum sacrificiis.

(1) Vulgata : *tradidit semetipsum pro nobis oblationem*, etc.

(2) Al., *sacrificari*.

(3) Vulgata : *nec custodientes mandata mea, et cæremonias meas, quas*, etc.

(1) Al., *sacramenta*.

(2) Ita cod. Alcan., cui concinit Tarrac., ex quo Garcia et edit. Pat. an. 1712, ubi tantum, *sed quædam erant sacra*. — Edit. Rom. : *Quod sacra aut sacrificia, et sacramenta erant.* — Nicolaius : *Quod etiam sacrificia et sacramenta erant; sed quædam erant sacra.* — Edit. Patav. an. 1698 : *Quod sacrificia et sacramenta erant sacra, sed quædam erant sacra.*

Ad quintum dicendum quod, sicut sacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus. Unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur. Unde Apostolus dicit ad Heb. 5, 1 ; *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.*

QUÆSTIO CII

DE CÆREMONIALIUM PRÆCEPTORUM CAUSIS. — *In sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causis cæremonialium præceptorum ; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrum præcepta cæremonialia habeant causam ; 2° utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem ; 3° de causis sacrificiorum ; 4° de causis sacrorum ; 5° de causis sacramentorum ; 6° de causis observantiarum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum cæremonialia præcepta habeant causam.

Rom. 4, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremonialia præcepta non habeant causam, quia super illud, Ephes. 2, 15 : *Legem mandatorum decretis evacuans,* dicit Glossa interl.: *Id est, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias decretis, id est, præceptis evangelicis, quæ ex ratione sunt.* Sed si observantiæ veteris legis ex ratione erant, frustra evacuarentur per rationabilia decreta novæ legis. Non ergo cæremoniales observantiæ veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Præterea, vetus lex successit legi naturæ. Sed in lege naturæ fuit aliquod præceptum quod nullam rationem habebat, nisi ut hominis obedientia probaretur, sicut Augustinus dicit, 8 super Gen. ad litt., cap. 6 et 13, de prohibitione ligni vitæ. Ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de se nullam rationem haberent.

3. Præterea, opera hominis dicuntur *moralia*, secundum quod sunt a ratione. Si igitur cæremonialium præceptorum sit aliqua ratio, non different a moralibus præceptis. Videtur ergo quod cæremonialia præcepta non habeant aliquam causam : ratio enim præcepti ex aliqua causa sumitur.

— Sed contra est quod dicitur in Psal. 18, 9 : *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos.* Sed cæremonialia sunt præcepta Dei. Ergo sunt lucida ; quod non esset, nisi haberent rationabilem causam.

RESPONDEO dicendum quod, cum sapientis sit ordinare, secundum Philosophum in 1 Metaph., cap. 2, a princ., ea quæ ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit ad Rom. 13. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur : — Primo quidem, quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis : ea enim quæ casu eveniunt, præter intentionem finis, vel quæ non serio fiunt, sed ludo, dicimus esse inordinata.

Secundo, oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini ; et ex hoc sequitur quod ratio eorum quæ sunt ad finem, sumitur ex fine : sicut ratio dispositionis serræ sumitur ex sectione, quæ est finis ejus, ut dicitur in 2 Phys., text 88.

Manifestum est autem quod præcepta cæremonialia, sicut et omnia alia præcepta legis, sunt ex divina sapientia instituta ; unde dicitur Deut. 4, 6: *Hæc est sapientia vestra* (1), *et intellectus coram populis.* Unde **necesse est dicere quod præcepta cæremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causæ assignari possint.**

Ad primum ergo dicendum quod observantiæ veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, puta quod vestis non conficeretur ex lana et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, in quantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novæ legis, quæ præcipue consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

Ad secundum dicendum quod prohibitio ligni scientiæ (2) boni et mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum ; sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, in quantum scilicet per hoc aliquid figurabatur ; et sic etiam cæremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

QUÆST. 102. — In hac quæst. S. Thomas universam legem sic erudite, sapienter, acute, dilucide interpretatur, ut plane in hujus rei expositione seipsum et omnes doctores longo intervallo superet. Dicitur enim, et inter viros doctores celebratur, Burgensem ex hebraismo ad Christianismum lecta hac quæstione, et suæ legis interpretatione, victum transisse, admirando doctrinam D. Thomæ reconditam, et plane divinam. Fatebatur enim nusquam se intellexisse suæ Mosaicæ legis spiritum et veritatem, usque dum singulari Dei beneficio ex D. Thoma didicit.

ART. 1. — Ad litteram titulo responde : Cæremonialia habebant non tantum causam, sed et causas rationabiles ex ordine ad aliud.

(1) Vulgata : *Hæc est vestra sapientia, et ..*

(2) Ita Mss. et editi passim. — Cod. Alcan., *ligni vitæ* ut est in objectione.

Ad tertium dicendum quod præcepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut : *Non occides; non furtum facies.* Sed præcepta cæremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est in corp. art.

Articulus II

Utrum præcepta cæremonialia habeant causam litteralem vel figuralem tantum

Rom. 4, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta cæremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter præcepta enim cæremonialia præcipua erant circumcisio et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum ; dicitur enim Gen. 17, 11 : *Circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me et vos* ; et de celebratione Phase dicitur Exod, 13, 9 : *Erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos.* Ergo multo magis alia cæremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Præterea, effectus proportionatur suæ causæ. Sed omnia cæremonialia sunt figuralia, ut supra dictum est, quæst. præc.. art. 2. Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Præterea, illud quod de se est indifferens utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quædam sunt in præceptis cæremonialibus quæ non videntur differre utrum sic vel sic fiant, sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis hujusmodi particularibus circumstantiis. Ergo præcepta veteris legis non habent rationem litteralem.

— Sed contra, sicut præcepta cæremonialia figurabant Christum, ita etiam historiæ Veteris Testamenti : dicitur enim 1 ad Cor. 10, 11, quod *omnia in figura contingebant illis.* Sed in historiis Veteris Testamenti, præter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam præcepta cæremonialia, præter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præced., ratio eorum quæ sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. **Finis autem præceptorum cæremonialium est duplex** : — ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, — et ad figurandum Christum ; sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant præsens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit super Osee (sup. illud cap. 1 : *Abiit et accepit*). Sic igitur **rationes præceptorum cæremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt : — Uno modo, ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus ; et rationes illæ sunt litterales**, sive pertineant ad vitandum idololatriæ cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. — **Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundum quod ordinantur ad figurandum Christum ; et sic habent rationes figurales et mysticas**, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad *allegoriam ;* sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad moralitatem ; sive ad statum futuræ gloriæ, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad *anagogiam.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut intellectus metaphoricæ locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent, ita etiam significationes cæremoniarum legis, quæ sunt commemorativæ beneficiorum Dei, propter quæ institutæ sunt, vel aliorum hujusmodi, quæ ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde oportet quod assignetur causa celebrationis Phase, quod est signum liberationis ex Egypto; et circumcisionis, quod est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham : quod pertinet ad causam litteralem.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si cæremonialia præcepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad præsentialiter Deum colendum.

Ad tertium dicendum quod, sicut in legibus humanis dictum est, quæst. 96, art. 3, quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed hæc sunt ex arbitrio instituentium ; ita etiam multæ particulares determinationes in cæremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem ; in communi vero habent etiam causam litteralem.

Articulus III

Utrum possit assignari conveniens ratio cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent.

Isai, 1, lect. 4, fin. ; et Psal. 26, com. 2 ; et Heb. 10, lect. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit conveniens ratio assignari cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent. Ea enim quæ in sacrificium offerebantur, sunt illa quæ sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam, sicut animalia quædam, et panes quidam. Sed Deus tali

---

Art. 3. — In resp. ad 8 : *Holocaustum* a vocibus ὅλον, *totum*, et καυστόν, *combustum.*

sustentamento non indiget, secundum illud Psal. 49, 13 : *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Ergo inconvenienter hujusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Præterea, in sacrificium divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere bonum, ovium et caprarum ; et de avibus communiter quidem turtur et columba, specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem animalia alia sunt his nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Præterea, sicut homo a Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces a divino sacrificio excludebantur.

4. Præterea, indifferenter offerri mandabantur turtures et columbæ. Sicut igitur mandabantur offerri pulli columbarum, ita et pulli turturum.

5. Præterea, Deus est auctor vitæ non solum hominum, sed etiam animalium, ut patet per id quod dicitur Gen. 1. Mors autem opponitur vitæ. Non ergo debuerunt Deo offeri animalia occisa, sed magis animalia viventia; præcipue quia etiam Apostolus monet Rom, 12, 1 : *ut exhibeamus corpora nostra* (1) *hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.*

6. Præterea, si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia, qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipue in avibus, ut patet Lev. 1 (ubi *retorto ad collum capite interfici jubentur*).

7. Præterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi, aut cæci, aut aliter maculosi, Levit. 22.

8. Præterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare, secundum illud Apostoli, 1 Corinth. 10, 18 : *Nonne qui edunt hostias participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quædam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, pectusculum et armus dexter, Levit. 3.

9. Præterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiæ pacificæ et hostiæ pro peccato. Sed nullum animal fœminini sexus offerebatur Deo in holocaustum ; fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quam de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis, et pro peccato offerebantur animalia fœminini; sexus et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

(1) Vulgata : *Obsecro... ut exhibeatis corpora vestra*, etc.

10. Præterea, omnes hostiæ pacificæ unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia quod quorumdam pacificorum carne non possent vesci in crastino, quorumdam autem possent, ut mandatur Lev. 7.

11. Præterea, omnia peccata in hoc conveniunt quod a Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Præterea, omnia animalia quæ offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quod de terræ nascentibus diversimode fiebat oblatio. Nunc enim offerebantur spicæ, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula, Levit. 2 et 7.

13. Præterea, omnia quæ in usum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo præter animalia solum hæc Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus, sal.

14. Præterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repræsentat mel, quam de mordacitate, quam repræsentat sal ; dicitur enim Eccli. 24, 27 : *Spiritus meus super mel dulcis.* Ergo inconvenienter prohibebatur, Levit. 2, in sacrificio apponi mel et fermentum, quod etiam facit panem sapidum ; et præcipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quod ea quæ pertinent ad cæremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

— Sed contra est quod dicitur Lev. 1, 9 : *Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum et odorem suavissimum Domino* (1). Sed, sicut dicitur Sap. 7, 28, *neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat :* ex quo potest accipi quod quidquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illæ cæremoniæ sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., cæremoniæ veteris legis *duplicem* causam habebant : unam scilicet *litteralem*, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero *figuralem*, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et **ex utraque parte potest convenienter assignari causa cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinebant.** — Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest : *uno modo* secundum quod per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis in

(1) Vulgata : *adolebit ea sacerdos... et suavem odorem Domino.*

Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod **omnia quæ homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem : et hoc repræsentabatur in oblationibus et sacrificiis,** secundum quod homo ex rebus suis quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundum quod dixit David, I Paralip. 29, 14 : *Tua sunt omnia, et quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum, et ultimus finis ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat, propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud Ex. 22, 20 : *Qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli.* — Et ideo de causa cæremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio *alio modo* ex hoc quod **per hujusmodi homines retrahebantur a sacrificiis idolorum.** Unde etiam præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judæorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem : quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus hujusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Jer. 7, 22 : *Non sum locutus cum patribus vestris, et non præcepi eis* (1), *in die qua eduxi eos de terra Ægypti, de verbo holocautomatum et victimarum.* Inter omnia autem dona quæ Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, præcipuum est quod dedit Filium suum; unde dicitur Joan. 3, 16 : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret ; ut omnis qui credit in ipsum* (2), *non pereat, sed habeat vitam æternam.* Et ideo potissimum sacrificium est, quo ipse Christus *seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur ad Ephes. 5, 2 ; et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare et præcipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit, ad Hebr. 10, 11, quod *sacerdos veteris legis easdem sæpe offerebat hostias, quæ nunquam possunt auferre peccata : Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum.* Et quia ex figurato sumitur ratio figuræ, ideo **rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendæ ex vero sacrificio Christi.**

Ad primum ergo dicendum quod Deus non volebat hujusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quæ offerebantur, quasi eis indigeret : unde dicitur Isai. 1, 11 : *Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum, et hircorum, et agnorum nolui* (1). Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est, art. præc., tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanæ per Christum.

Ad secundum dicendum quod, quantum ad omnia prædicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. — Primo quidem, ad excludendum idololatriam, quia omnia alia animalia offerebant idololatræ diis suis, vel eis ad maleficia utebantur. Ista autem animalia apud Ægyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occcidendum : unde ea non offerebant in sacrificium diis suis ; unde dicitur Exod. 8, 26 : *Aboninationes Ægyptiorum immolabimus Domino Deo nostro?* Oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figura dæmones apparebant ; bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundo, hoc conveniens erat ad prædictam ordinationem mentis in Deum ; et hoc dupliciter : *Primo* quidem, quia hujusmodi animalia maxime sunt per quæ sustentatur humana vita ; et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum ; alia vero animalia vel sunt sylvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata ; vel, si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina ; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Hujusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. *Secundo*, quia per immolationem hujusmodi animalium puritas mentis designatur ; quia, ut dicitur in Glossa Levit. 1 (seu in procem. ad Levit., versus fin.), *vitutum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; hædum, cum lasciviam superamus; columbam, cum simplices sumus; turturem, cum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur.* In columba vero manifestum est quod significatur castitas et simplicitas mentis. — Tertio vero, conveniens fuit hæc animalia offerri in figuram Christi : quia, ut in eadem Glossa dicitur, *Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum; in hirco, propter similitudinem carnis peccati; in turture et columba duarum naturarum conjunctio monstrabatur ; vel in turture castitas, in columba charitatis significabatur; in similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur.*

Ad tertium dicendum quod pisces, qui in aqua vivunt, magis sunt alieni ab homine quam cætera

(1) Vulgata, deest *eis*.
(2) Vulgata :... *in eum*...

(1) Vulgata :... *vitulorum, et agnorum, et hircorum, nolui.*

animalia, quæ vivunt in aere, sicut et homo; et iterum pisces ex aqua extracti statim moriuntur: unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

Ad quartum dicendum quod in turturibus meliores sunt majores quam pulli; in columbis autem e converso; et ideo, ut rabbi Moyses dicit, lib. 3 *Dux errant.*, cap. 47, inter princ. et med.: *Mandantur offerri turtures et pulli columbarum*, quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

Ad quintum dicendum quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum; et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum, et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad sextum dicendum quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos quibus idololatræ animalia idolis immolabant; vel etiam, ut rabbi Moyses dicit, loc. cit., cap. 49, ante med., lex elegit genus occisionis quo animalia minus affligebantur occisa, per quod etiam excludebatur et immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

Ad septimum dicendum quod, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur; propter quod etiam prohibitum erat ne *mercedem prostibuli, vel pretium canis* (1) in domum Dei offerrent, Deut. 23, 18. Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia propter teneritudinem.

Ad octavum dicendum quod triplex erat sacrificiorum genus: — Quoddam erat quod totum comburebatur; et hoc dicebatur *holocaustum*, quasi *totum incensum*. Hujusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius et amorem bonitatis ejus; et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum; et ideo totum comburebatur, ut, sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem et omnia quæ ipsius sunt Dei dominio esse subjecta, et ei esse offerenda. — Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati; et conveniabat statui pœnitentium in satisfactione peccatorum; quod dividebatur in duas partes: nam una pars ejus comburebatur, altera vero cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum; nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis; tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quæ pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret; et quia hoc non esset satisfactio pro peccato. Si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerretur. — Tertium vero sacrificium vocabatur *hostia pacifica*, quæ offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accipiendi vel accepti; et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebatur in tres partes: nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium, ad significandum quod salus hominis procedit a Deo dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur, quod sanguis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium; sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps vero adurebatur in igne. — Cujus ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatræ enim bibebant de sanguine victimarum, et comedebant adipes, secundum illud Deut. 32, 38: *De quorum victimis comedebant ădipes, et bibebant vinum libaminum.* — Secunda ratio est ad informationem humanæ vitæ: prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem; unde dicitur Genes. 9, 4: *Carnem cum sanguine non comedetis; sanguinem enim animarum vestrarum requiram.* Esus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam; unde dicitur Ezech. 34, 3: *Quod crassum erat, occidebatis.* — Tertia vero ratio est propter reverentiam divinam: quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cujus dicitur anima esse in sanguine; adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat; et ideo, ut ostenderetur quod a Deo nobis est et vita, et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effundebatur sanguis, et adurebatur adeps. — Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi, et pinguedo charitatis ejus, per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat *pectusculum et armus dexter*, ad excludendum quamdam divinationis speciem, quæ vocatur *spatulamantia*, quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris; et ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur quod sacerdoti erat necesssria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus, quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quæ significatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum quod, quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non

(1) Ita cum Vulgata melioris notæ codd. — Al., *carnis*.

offerebatur in holocaustum nisi masculus : nam fœmina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, quia majora animalia offerre non poterant ; et quia hostiæ pacificæ gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus : ideo hujusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro peccato, quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam hujusmodi propter altitudinem volatus congruunt perfectioni holocaustorum, et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad decimum dicendum quod inter omnia sacrificia *holocaustum* erat præcipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. — Secundum vero locum in sanctitate tenebat *hostia pro peccato*, quia comedebatur solum in atrio a sacerdotibus in ipsa die sacrificii. — Tertium vero gradum tenebant *hostiæ pacificæ pro gratiarum actione*, quæ comedebantur ipso die, sed ubique in Hierusalem. — Quartum vero locum tenebant *hostiæ pacificæ ex voto*, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio hujus ordinis, quia maxime obligatur homo Deo propter ejus majestatem ; secundo, propter offensam commissam ; tertio, propter beneficia jam suscepta ; quarto, propter beneficia sperata.

Ad undecimum dicendum quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est, quæst. 73, art. 10 ; et ideo alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis, et principis, vel alterius privatæ personæ. Est autem attendendum, ut rabbi Moyses dicit, lib. 3 *Dux errantium*, cap. 47, a med., quod *quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo*. Unde *capra*, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum ; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur *vitulus ;* pro negligentia autem principis, *hircus*.

Ad duodecimum dicendum quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium : ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem ; quam qui habere non posset, saltem offerret panem ; et si hunc habere non posset, saltem offerret vel farinam vel spicas. Causa vero figularis est, quia panis significat Christum, qui *est panis vivus*, ut dicitur Joan. 6 ; qui quidem erat velut in *spica* pro statu legis naturæ in fide Patrum ; erat autem sicut *simila* in doctrina legis et prophetarum ; erat autem sicut *panis formatus* post humanitatem assumptam ; *coctus igne*, id est, formatus Spiritu sancto in clibano uteri virginalis ; qui etiam fuit *coctus in sartagine*, per labores quos in mundo sustinebat ; in cruce vero, quasi *in craticula* adustus, ut dicit Glossa ex Hesychio.

Ad decimum tertium dicendum quod ea quæ in usum hominis veniunt de terræ nascentibus, vel sunt in cibum, et de his offerebatur *panis ;* vel sunt in potum, et de his offerebatur vinum ; vel sunt in condimentum, et de his offerebatur *oleum* et *sal ;* vel sunt in medicamentum, et de his offerebatur *thus*, quod est aromaticum et consolidativum. Per *panem* autem figuratur caro Christi ; per *vinum* autem, sanguis ejus, per quem redempti sumus ; *oleum* figurat gratiam Christi ; *sal*, scientiam ; *thus*, orationem.

Ad decimum quartum dicendum quod *mel* non offerebatur in sacrificiis Dei, tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum ; tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. *Fermentum* vero non offerebatur, ad excludendam corruptionem ; et forte etiam quia in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. Sal autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis : sacrificia autem Dei debent esse incorrupta ; et etiam quia in sale significatur discretio sapientiæ, vel etiam mortificatio carnis. *Thus* autem offerebatur Deo ad designandam devotionem mentis, quæ est necessaria offerentibus ; et etiam ad designandum odorem bonæ famæ : nam thus et pingue est et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiæ non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus.

ARTICULUS IV

Utrum assignari possit certa ratio cæremoniarum quæ ad sacra pertinent.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniarum veteris legis, quæ ad sacra pertinent, sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus, Act. 17, 24 : *Deus, qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic cæli et terræ cum sit dominus, non in manufactis templis habitat.* Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum vel templum in lege veteri est institutum.

2. Præterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum ; sed tabernaculum designabat statum veteris legis : non ergo debuit mutari per ædificationem alicujus templi.

3. Præterea, divina lex præcipue debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultus pertinet quod fiant multa altaria et multa templa, sicut patet in nova lege. Ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Præterea, tabernaculum seu templum ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo præcipue oportet venerari unitatem et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum seu templum per quædam vela distingueretur.

5. Præterea, virtus primi moventis, qui est Deus, primo apparet in parte Orientis, a qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad

Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis versus Orientem quam versus Occidentem.

6. Præterea, Exod. 20, 4, Dominus præcepit ut *non facerent sculptile, neque aliquam* (1) *similitudinem*. Inconvienter igitur in tabernaculo vel in templo fuerunt sculptæ imagines Cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

7. Præterea, Dominus præcepit, Exod. 20, 24 : *Altare de terra facietis mihi;* et iterum : *Non ascendes ad altare meum per gradus* (2). Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel ære contextis, et tantæ altitudinis, ut ad illud nisi per gradus ascendi non possit. Dicitur enim Exod. 27, 1 : *Facies altare de lignis Sethim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine... et operies illud ære;* et Exod. 30, 1, dicitur : *Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis Sethim... vestiesque illud auro purissimo.*

8. Præterea, in operibus Dei, nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturæ aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo vel domui sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet *cortinæ, saga cilicina, pelles arietum rubric..tæ*, et *pelles hyacinthinæ.*

9. Præterea, consecratio exterior interiorem sanctitatem significat, cujus subjectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et ejus vasa consecrabantur, cum essent quædam corpora inanimata.

10. Præterea, in Psal. 33, 1, dicitur : *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo.* Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod cæremoniæ sacrorum convenientes causas non haberent.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 8, 4-5, quod (3) *illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari et umbræ deserviunt cælestium; sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum : Vide, inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Sed valde rationabile est quod imaginem cœlestium repræsentat. Ergo cæremoniæ sacrorum rationabilem causam habebant.

RESPONDEO dicendum quod totus exterior cultus Dei ad hoc præcipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus ut ea quæ communia sunt, et non distincta ab aliis, minus revereatur; ea vero quæ habent aliquam excellentiæ discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi a subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et **propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale tabernaculum, et specialia vasa, et speciales ministri, ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad majorem Dei reverentiam adducerentur.** — Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est art. 1 huj. quæst., ad 1, et art. 2, institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliquid figurari debet, ut scilicet ejus aliquam similitudinem repræsentet; et ideo oportuit aliqua specialia observari in his quæ pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum quod cultus Dei duo respicit, scilicet Deum qui colitur, et homines colentes. Ipse igitur Deus qui colitur nullo corporali loco clauditur : unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt; et propter eos oportuit speciale tabernaculum vel templum instrui ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem, ut ad hujusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum majori reverentia accederent. Secundo, ut per dispositionem talis templi vel tabernaculi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam divinitatis vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit, 3 Reg. 8, 27 : *Si cœlum et cœli cœlorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam ædificavi tibi* (1)? et postea subdit : *Sint oculi tui aperti super domum hanc* (2), *de qua dixisti : Erit nomen meum ibi...., ut exaudias deprecationem servi tui, et populi tui Israel.* Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod nomen Dei inhabitet ibi, id est, ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quæ ibi fiebant vel dicebantur; et quod propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad secundum dicendum quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quæ facta est solum per Christum; est tamen immutatus quantum ad conditionem populi, qui erat sub lege. Nam primo populus fuit in deserto non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimo autem, tempore David regis et Salomonis, populus ille habuit quietissimum

(1) Vulgata :... *neque omnem...*
(2) Vulgata :... *per gradus ad altare meum.*
(3) Vulgata : *cum essent qui offerrent secundum... qui exemplari... quod tibi ostensum est in monte.*

(1) In Vulgata deest *tibi.*
(2) Vulgata :... *domum hanc nocte ac die : super domum, de qua...*

statum. Et tunc primo ædificatum fuit templum in loco quem designaverat Abraham ex divina demonstratione ad immolandum. Dicitur enim Genes. 22, 2, quod Dominus mandavit Abrahæ ut offerret filium suum in holocaustum *super unum montium quem monstravero tibi;* et postea, ibid. 14, dicit quod *appellavit nomen illius loci : Dominus videt;* quasi secundum Dei prævisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur Deut. 12, 5-6: *Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester.... venietis, et offeretis* (1) *holocausta et victimas vestras.* Locus autem ille designari non debuit per ædificationem templi ante tempus prædictum, propter tres rationes, quas Rabb. Moyses assignat : — Prima est, ne gentes appropriarent sibi locum illum. — Secunda est, ne gentes ipsum destruerent. — Tertia vero ratio est, ne quælibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites et jurgia. Et ideo non fuit ædificatum templum, donec haberent regem, per quem posset hujusmodi jurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et hæc est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hæc duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status præsentis vitæ mutabilis; per templum vero, quod erat fixum et stans, significatur status futuræ vitæ, quæ omnino immutabilis est ; et propter hoc in ædificatione templi dicitur, 3 Reg. 6, 7, quod *non est auditus sonitus mallei vel securis* (2), ad significandum quod omnis perturbationis tumultus longe erit a statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis ; per templum autem a Salomone constructum status novæ legis : unde ad constructionem tabernaculi soli Judæi sunt operati ; ad ædificationem vero templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

Ad tertium dicendum quod ratio unitatis templi vel tabernaculi potest esse et litteralis et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriæ, quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant. Et ideo, ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinæ, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur; et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus ; et ideo compescebantur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novæ legis, in cujus sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus ; et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege. Quantum vero ad ea quæ pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quæ dicebantur *synagogæ;* sicut et nunc dicuntur *ecclesiæ*, in quibus populus christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogæ, quia ipsum sacrificium Ecclesiæ spirituale est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii a loco doctrinæ. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesiæ vel militantis vel triumphantis.

Ad quartum dicendum quod, sicut in unitate templi vel tabernaculi repræsentabatur unitas Dei vel unitas Ecclesiæ ; ita etiam in distinctione tabernaculi vel templi repræsentabatur distinctio eorum quæ Deo sunt subjecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes : in unam quæ vocabatur *Sancta sanctorum*, quæ erat occidentalis ; et aliam quæ vocabatur *Sancta*, quæ erat ad orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Hæc igitur distinctio duplicem habet rationem : — unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei ; sic enim diversæ partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quæ *Sancta sanctorum* dicitur, figurabat sæculum altius, quod est spiritualium substantiarum ; pars vero illa quæ dicitur *Sancta*, exprimebat mundum corporalem ; et ideo *Sancta* a *Sanctis sanctorum* distinguebantur quodam velo, quod *quatuor* coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur : scilicet *bysso*, per quod designatur terra, quia byssus, id est, linum, de terra nascitur : *purpura*, per quam significatur aqua : fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis, quæ inveniuntur in mari ; *hyacintho*, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem ; et *cocco bis tincto*, per quem designatur ignis ; et hoc ideo, quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporales substantiæ (1). Et ideo in interius tabernaculum, id est, in *Sancta sanctorum*, solus summus sacerdos, et semel in anno introibat, ut designaretur quod hæc est finalis perfectio hominis, ut ad illud sæculum introducatur ; in tabernaculum vero exterius, id est, in *Sancta*, introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat, quia ipsa corporalia populus percipere potest ; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes (2) per considerationem attingere possunt. — Secundum vero rationem figuralem, per

(1) Vulgata : ... *et offeretis in loco illo holocausta*, etc.
(2) Vulgata : *Et malleus, et securis, et omne ferramentum, non sunt audita in domo cum ædificaretur.*

(1) Ita melioris notæ codices cum edit. Patav. et Nicolaio. — Al. : *Et ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis spirituales substantiæ, in interius tabernaculum*, etc.
(2) Ita codd. et editi passim ; — ad marginem quorumdam notatur. — Al., *sacerdotes*.

exterius tabernaculum, quod dicitur *Sancta*, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit ad Hebr. 9, quia in illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius vero tabernaculum, quod dicitur *Sancta sanctorum*, significatur vel cœlestis gloria, vel etiam status spiritualis novæ legis, qui est quædam inchoatio futuræ gloriæ, in quem statum nos Christus introduxit; quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos semel in anno solus in Sancta sanctorum introibat. Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis; quod velum quatuor coloribus erat ornatum : *bysso* quidem, ad designandam carnis puritatem; *purpura* autem, ad figurandum passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo; *cocco bis tincto*, ad significandum charitatem geminam Dei et proximi ; *hyacintho* autem significabatur cœlestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes : nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quæ in atrio offerebantur; sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum; quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio, quia quædam erant velata populo circa mysterium Christi, quæ sacerdotibus erant nota; non tamen erant eis plene revelata, sicut postea in Novo Testamento, ut habetur Ephes. 3.

Ad quintum dicendum quod adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam : nam omnes gentiles in reverentiam solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur Ezech. 8, 16, quod quidam *habebant dorsa contra templum Domini, et facies ad Orientem, et adorabant ad ortum solis*. Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta sanctorum ad Occidentem, ut versus Occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest, quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quæ figuratur per occasum, secundum illud Ps. 67, 5 : *Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi.*

Ad sextum dicendum quod eorum quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis : litteralis quidem, per relationem ad cultum divinum ; et quia dictum est in resp. ad 4, quod per tabernaculum interius, quod dicebatur *Sancta sanctorum*, significabatur sæculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur : scilicet *arca testamenti*, in qua erat urna aurea habens manna; et *virga Aaron*, quæ frondüerat; et *tabulæ*, in quibus erant scripta decem præcepta legis. Hæc autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant; et super arcam erat quædam tabula (1) quæ dicebatur *propitiatorium* subter (2) alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur, ac si imaginaretur quod illa tabula esset sedes Dei : unde et *propitiatorium* dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur ad preces summi sacerdotis; et ideo quasi portabatur a Cherubim, quasi Deo obsequentibus. Arca vero testamenti erat tanquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per hæc autem tria designabantur tria quæ sunt in illo altiori sæculo : scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturæ : et propter hoc nulla similitudo ejus ponebatur ad repræsentendam ejus invisibilitatem ; sed ponebatur quædam figura sedis ejus, quia scilicet natura comprehensibilis est, quæ est subjecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori sæculo spirituales substantiæ, quæ angeli dicuntur; et hi significantur per duo Cherubim mutuo se respicientes, ad designandum concordiam eorum ad invicem, secundum illud Job 25, 2 : *Qui facit concordiam in sublimibus*. Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim, ut designaretur multitudo cœlestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus præceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili sæculo rationes omnium eorum quæ in hoc sæculo perficiuntur, quodammodo clausæ : sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice ; et hoc significabatur per arcam, in qua repræsentabantur per tria ibi contenta, tria quæ sunt potissima in rebus humanis : scilicet *sapientia*, quæ repræsentabatur per tabulas testamenti; *potestas regiminis*, quæ repræsentabatur per virgam Aaron; *vita*, quæ repræsentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitæ. Vel per hæc tria significabantur tria Dei attributa : scilicet *sapientia* in tabulis, *potentia* in virga, *bonitas* in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum ; et ideo in memoriam divinæ misericordiæ conservabatur. Et hæc *tria* etiam figurata sunt in visione Isaiæ, cap. 6. Vidit enim *Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et Seraphim assistentes, et domum impleri a gloria Dei*; unde et Seraphim dicebant : *Plena est omnis terra gloria ejus*. Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum (quod prohibebatur primo legis præcepto), sed in signum ministerii, ut dictum est hic, supra. In exteriori vero tabernaculo, quod significabat præsens sæculum, continebantur etiam tria : scilicet *altare thymiamatis*, quod directe erat contra arcam ; *mensa* autem propositionis,

(1) Ita cod. Alcan. Venetus SS. Joannis et Pauli, Parisiensis Nicolai, Salmanticensis, et edit. Patav. an. 1712. — Alii Mss. et editi libri addunt perperam, *lapidea*.

(2) Al., *super*.

(3) Al., *creatura*.

super quam duodecim panes apponebantur, era posita ex parte aquilonari; *candelabrum* vero ex parte australi. Quæ tria videntur respondere tribus quæ erant in arca clausa; sed magis manifeste eadem repræsentabant. Oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci, quam sint in mente divina et angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In *candelabro* igitur designabatur, sicut in signo sensibili, *sapientia*, quæ intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per *altare* vero *thymiamatis* significabatur *officium sacerdotum*, quorum erat populum ad Deum reducere; et hoc etiam significabatur per *virgam* : nam in illo altari incendebatur *thymiama boni odoris*, per quod significabatur *sanctitas populi* acceptabilis Deo. Dicitur enim Apocalyp. 7, quod per *fumum aromatum significantur justificationes sanctorum* (1). Convenienter autem *sacerdotalis dignitas* in arca significabatur per *virgam;* in exteriori vero tabernaculo per *altare thymiamatis* : quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert (2), quasi in altari thymiamatis. Per *mensam* autem significatur *temporale nutrimentum vitæ*, sicut et per manna; sed hoc est communius et grossius nutrimentum, illud autem suavius et subtilius. Convenienter autem *candelabrum* ponebatur ex parte australi, *mensa* autem ex parte aquilonari; quia australis pars est dextra pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in 2 de Cœlo et Mundo, text. 15. Sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cætera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud Prov. 3, 16 : *In sinistra illius divitiæ et gloria.* Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam, qu a per eam et spiritualis sapientia, et temporalia dispensantur.

Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulæ legis ad tollendam legis oblivionem; unde dicitur Exod. 24, 12 : *Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem, ac mandata quæ scripsi, ut doceas filios Israel.* Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron. Unde dicitur Num. 17, 10 : *Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut reservetur* (3) *in signum rebellium filiorum Israel.* Manna autem conservabatur in arca ad commemorandum beneficium quod Dominus prestitit filiis Israel in deserto; unde dicitur Exod. 16, 32 : *Imple gomo ex eo, et custodiatur in futuras retro generationes, ut norint panes quibus alui vos in solitudine* (1). Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi : pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Josephus dicit, lib. 3 Antiquit., cap. 7 et 8, ad fin., ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare vero thymiamatis erat institutum, ut jugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium fœtoris, quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quæ sunt fœtida despiciuntur quasi vilia; quæ vero sunt boni odoris, homines magis appretiantur. Mensa autem apponebatur ad significandum quod sacerdotes templo servientes in templo victum habere debebant. Unde duodecim panes superpositos mensæ, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Matth. 12. Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriæ. Nam gentiles in sacris lunæ ponebant mensam coram idolo lunæ; unde dicitur Jerem. 7, 18 : *Mulieres conspergunt adipem, ut faciant placentas reginæ cœli.* In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quæ erant a populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui hujusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum; sed ad interius altare, in quo ipsa devotio et sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad removendum cultum idololatriæ : nam gentiles intra templa altaria constituebant ad immolandum idolis.

Figuralis vero *ratio* omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum qui figurabatur. Est autem considerandum quod ad designandam imperfectionem legalium figurarum diversæ figuræ fuerunt institutæ in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium, quia *ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, ut dicitur 1 Joan. 2, 2. Et convenienter hoc propitiatorium a Cherubim portabatur, quia de eo scriptum est : *Adorent eum omnes angeli Dei*, ut habetur Hebr. 1, 6. Ipse etiam significatur per arcam : quia sicut arca erat constructa de lignis Sethim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientia et charitate, quæ per aurum significatur. Intra arcam autem

(1) Nihil simile in cap. 7; at in 19, 8 : *Byssinum enim justificationes sunt sanctorum.*

(2) Ita codd. Alcan. Parisiensis, aliique. — Al., *offerre.*

(3) Vulgata :... *ut servetur ibi in*, etc.

(1) Vulgata :... *ut noverint panem quo alui vos in solitudine.*

erat urna aurea, id est, sancta anima, habens manna, id est, omnem plenitudinem sanctitatis et divinitatis. Erat etiam in arca virga, id est, potestas sacerdotalis, quia ipse est factus sacerdos in æternum. Erant etiam ibi tabulæ testamenti, ad designandum quod ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit, Joan. 8, 12 : *Ego sum lux mundi* ; per septem lucernas, septem dona sancti Spiritus. Ipse etiam significatur per mensam, quia ipse est spiritualis cibus, secundum illud Joan. 6, 51 : *Ego sum panis vivus.* Duodecim etiam panes significabant duodecim apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiæ, quæ etiam illuminat et spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet *holocaustorum* et *thymiamatis*, quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera; sive illa quibus carnem affligimus, quæ offeruntur qnasi in altari holocaustorum; sive illa quæ majore mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud ad Hebr. ult., 15 : *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.*

Ad septimum dicendum quod Dominus præcepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a Domino duplex præceptum : unum quidem in principio legis, Exod. 20, ubi Dominus mandavit quod facerent *altare de terra*, vel saltem *de lapidibus non sectis;* et iterum quod non facerent *altare excelsum*, ad quod oporteret per gradus ascendere, et hoc ad detestandum idololatriæ cultum. Gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit, Deut. 16, 21 : *Non plantabis lucum et omnem arborem juxta altare Domini Dei tui.* Idololatræ enim consueverant sub arboribus sacrificare, propter amœnitatem et umbrositatem.

Quorum etiam præceptorum *ratio figuralis* fuit, quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem, quod est *altare de terra facere;* et quantum ad divinitatem debemus in eo confiteri Patris æqualitatem, quod est *non ascendere per gradus ad altare.* Nec etiam juxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium ad lasciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendæ hujusmodi occasiones idololatriæ. Et ideo Dominus mandavit quod fieret altare *holocaustorum de ære*, quod esset omni populo conspicuum; et *altare thymiamatis de auro*, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas æris, ut per ejus copiam populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia, Exod. 20, 26, ponitur pro ratione hujus præcepti : *Non ascendes per gradus ad altare meum*, id quod subditur : *Ne reveletur turpitudo tua*, considerandum est quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam : nam in sacris Priapi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus fœminalium usus ad tegmen pudendorum. Et ideo sine periculo institui poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes, sed portatiles in hora sacrificii sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad octavum dicendum quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudinem erectis; quæ quidem interius tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de *bysso retorta*, et *hyacintho*, ac *purpura*, *coccoque bis tincto.* Sed hujusmodi cortinæ tegebant solum latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum unum *de pellibus hyacinthinis*, et super hoc aliud *de pellibus arietum rubricatis*, et desuper tertium *de quibusdam sagis cilicinis*, quæ non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque ad terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterius. — Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali vero secundum quosdam per *cortinas* designabatur cœlum sidereum, quod est diversis stellis variatum; per *saga*, aquæ quæ sunt supra firmamentum; per *pelles rubricatas*, cœlum empyreum, in quo sunt angeli; per *pelles hyacinthinas*, cœlum sanctæ Trinitatis.

Figuralis autem ratio horum est, quia per tabulas, ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interius tabulæ cortinis quadricoloribus, quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus : nam *in bysso retorta*, ut Glossa ord. Exod. 26 dicit, *significatur caro castitate renitens; in hyacintho, mens superna cupiens; in purpura, caro passionibus subjacens; in cocco bis tincto, mens inter passiones Dei et proximi dilectiones præfulgens.* Per operimenta vero tecti designantur prælati et doctores, in quibus debet retineri cœlestis conversatio, quod significatur per *pelles hyacinthinas ;* promptitudo ad martyrium, quod significant *pelles rubricatæ;* austeritas vitæ et tolerantia adversorum, quæ significantur per *saga cilicina*, quæ erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa dicit loc. cit.

Ad nonum dicendum quod sanctificatio tabernaculi et vasorum ejus habebat causam *litteralem*, ut in majori reverentia haberetur, quasi per hujusmodi consecrationem divino cultui deputatum.

Figuralis autem ratio est, quia per hujusmodi

sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad decimum dicendum quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, — et una continua, ut potest colligi Numer. 28 et 29. Erat enim quasi continuum festum, quia quotide mane et vespere immolabatur agnus; et per illud continuum festum jugis sacrificii repræsentabatur perpetuitas divinæ beatitudinis, Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimana; et hæc erat *solemnitas sabbati*, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est, quæst. 100, art. 5, ad 2. — Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet *festum Neomeniæ*, quod celebrabatur ad commemorandum opus divinæ gubernationis : nam hæc inferiora præcipue variantur secundum motum lunæ; et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunæ, non autem in ejus plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore lunæ sacrificabant. Hæc autem duo beneficia sunt communia toti humano generi; et ideo frequentius iterabantur. — Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno; et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. — Celebrabatur enim *festum Phase* primo mense ad commemorandum beneficium liberationis ex Ægypto. — Celebrabatur autem *festum Pentecostes* post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ. — Alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. — In prima enim die mensis septimi erat *festum Tubarum*, in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem hærentem cornibus, quem repræsentabant per cornua quibus buccinabant. — Erat autem festum Tubarum quasi quædam invitatio, ut præpararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die : et hoc erat *festum Expiationis*, in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli ad preces Moysi. — Post hoc autem celebrabatur *festum Scenopegiæ*, id est, Tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinæ protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere *fructum arboris pulcherrimæ*, id est, cytrum, et *lignum densarum frondium*, id est, myrtum et quæ sunt odorifera, et *spatulas palmarum, et salices de torrente*, quæ diu retinent suum virorem (et hæc inveniuntur in terra promissionis), ad significandum quod per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram deliciosam. — Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet *Cœtus atque Collectæ*, in quo colligebantur a populo ea quæ erant necessaria ad expensas cultus divini; et significabatur adunatio populi, et pax præstita in terra promissionis.

Figuralis autem ratio horum festorum est, quia per *juge sacrificium agni* figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei, secundum illud Hebr. ult., 8 : *Jesus Christus heri, et hodie, ipse et in sæcula.* — Per *sabbatum* autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur ad Hebr. 4. — Per *meomeniam* autem, quæ est incessio (1) novæ lunæ, significatur illuminatio primitivæ Ecclesiæ per Christum, eo prædicante et miracula faciente. — Per *festum* autem *Pentecostes* significatur descensus Spiritus sancti in Apostolos. — Per *festum* autem *Tubarum* significatur prædicatio Apostolorum. — Per *festum* autem *Expiationis* significatur emundatio a peccatis populi christiani — Per *festum* autem *Tabernaculorum* peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. — Per *festum* autem, *Cœtus atque Collectæ* significatur congregatio fidelium in regno cœlorum; et ideo illud festum dicebatur sanctissimum esse. Et hæc tria festa erant continua ad invicem, quia oportet expiatos a vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur in Psalmo 83.

Articulus V

Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quæ ad cultum divinum fiunt, non debent esse similia his quæ idololatræ observabant; unde dicitur Deuter. 12, 31 : *Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus, fecerunt diis suis.* Sed cultres idolorum in cultu eorum cultris se incidebant usque ad effusionem sanguinis; dicitur enim 3 Reg., 18, 28, quod *incidebant se juxta ritum suum cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine;* propter quod Dominus mandavit Deuter. 14, 1 : *Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo; quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, et te elegit, ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quæ sunt super terram.* Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

2. Præterea, ea quæ in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere, secundum illud Psal. 34, 18 : *In populo gravi laudabo te.* Sed ad levitatem quamdam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur præceptum est, Exod. 12, ut comederent festinanter agnum paschalem; et alia etiam circa

(1) Ita cod. Alcan. — Edit. Patav. cum Nicolaio, *incæptio.* — Edit. Rom., *intensio.*

ejus comestionem sunt instituta quæ videntur omnino irrationabilia esse.

3. Præterea, sacramenta veteris legis figuræ fuerunt sacramentorum novæ legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiæ, secundum illud 1 ad Corinth, 5. 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quæ præfigurarent alia sacramenta novæ, legis, sicut confirmationem, et extremam unctionem, et matrimonium, et alia sacramenta.

4. Præterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum quia omne corpus creatura Dei est, et *omnis creatura Dei bona* (1), *et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut dicitur 1 ad Tim. 4, 4. Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicujus hujusmodi corporalis infectionis.

5. Præterea, Eccli. 34, 4, dicitur: *Ab immundo quid mundabitur?* Sed cinis vaccæ rufæ, quæ comburebatur, immondus erat, quia immundum reddebat, dicitur enim Num. 19, 7, quod *sacerdos qui immolabat eam; commaculatus erat usque ad vesperum;* similiter et ille qui eam comburebat, et etiam ille qui ejus cineres colligebat. Ergo inconvenienter præceptum ibi fuit ut per hujusmodi cinerem ibi aspersum immundi purificarentur.

6. Præterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum; neque etiam per aliquid immundum potest homo a peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum; per alium autem, quo utebantur ad purificationes simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur, ita quod oportebat eos lavare vestimenta et carnem aqua.

7. Præterea, illud quod jam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur mundata lepra hominis, vel etiam ejus domus, alia purificatio adhibebatur, ut habetur Levit. 14.

8. Præterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram emundari. Irrationabile igitur videtur quod Dominus præcepit, Exod. 30, 18, *ut fieret labium æneum cum basi sua ad lavandum manus et pedes sacerdotum qui ingressuri erant tabernaculum;* et quod præcipitur, Num. 8, 7, quod *Levitæ abstergerentur aqua lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suæ*.

9. Præterea, quod majus est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quamdam unctionem corporalem, et corporalia sacrificia, et oblationes corporales fiebat in lege consecratio majorum et minorum sacerdotum, ut habetur Levit 8, et Levitarum, ut habetur Num. 8.

10. Præterea, sicut dicitur 1 Regum 16, 7: *Homines vident ea quæ patent* (1); *Deus autem intuetur cor*. Sed ea quæ exterius patent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus majoribus et minoribus quædam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur Exod. 28. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis a sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur, Levit. 21, 17: *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo..... si cæcus fuerit, vel claudus*, etc. Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

— Sed contra est quod dicitur, Lev. 20, 8: *Ego sum* (2) *Dominus, qui sanctifico vos*. Sed a Deo nihil sine ratione fit; dicitur enim in Psal. 103, 24: *Omnia in sapientia fecisti*. Ergo in sacramentis veteris legis, quæ ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 101, art. 4, sacramenta proprie dicuntur illa quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quædam pertinebant communiter ad totum populum, quædam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. — Quorum primum est institutio in statu colendi Deum; et hæc quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium; quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. — Secundo, requirebatur usus eorum quæ pertinent ad divinum cultum: et sic quantum ad populum erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet Exod. 12, et quantum ad sacerdotes oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum, quæ erant sacerdotum usibus deputata. — Tertio, requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediebantur a cultu divino, scilicet immunditiarum; et sic quantum ad populum erant institutæ quædam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis; quantum vero

(1) Vulgata: .. *bona est*...

(1) Vulgata: *Homo videt ea quæ parent*.
(2) Vulgata omittit *sum*.

ad sacerdotes et Levitas erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum.

Et hæc omnia habebant rationabiles causas — et litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo, — et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum, ut patebit per singula discurrenti.

Ad primum ergo dicendum quod *litteralis* ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, *exiens de domo sua, et de cognatione sua*, ideo ipse primus circumcisionem accepit ; et hanc causam assignat Apostolus ad Rom. 4, 11 : *Signum accepit circumcisionis, signaculum justitiæ fidei, quæ est in præputio* ; quia scilicet in hoc legitur *Abrahæ fides reputata ad justitiam, quia contra spem in spem credidit*, scilicet contra spem naturæ in spem gratiæ, *ut fieret pater multarum gentium*, cum ipse esset senex,et uxor sua esset anus, et sterilis. Et ut hæc protestatio et imitatio fidei Abrahæ firmaretur in cordibus Judæorum, acceperunt signum in carne sua, cujus oblivisci non possent ; unde dicitur Genes. 17, 13 : *Erit pactum meum in carne vestra in fœdus æternum*. Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, et posset ex hoc graviter lædi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum, unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem alicui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios, post frequentem conversationem, et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. — Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupicentiæ in membro illo. — Tertia ratio est in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quæ in cultu idolorum fiebat, cui non erat similis prædicta circumcisio.

Figuralis vero ratio circumcisionis erat, quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quæ perfecte complebitur in octava ætate, quæ est ætas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpæ et pœnæ provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis ; unde Apostolus dicit ad Coloss. 2, 11 : *Circumcisi estis in Christo circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi* (1).

Ad secundum dicendum quod *litteralis* ratio convivii paschalis fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Egypto ; unde per hujusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Egypto. Quando enim fuerunt ex Ægypto liberati, præceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere a ritibus Ægyptiorum, qui arietem colebant ; et unde liberati sunt per sanguinis agni aspersionem, vel linitionem in postibus domorum, a periculo exterminii, quod imminebat Ægyptiis. In illo autem exitu eorum de Ægypto duo fuerunt, scilicet festinantia ad egrediendum ; *impellebant enim eos Ægyptii, ut exirent velociter* (1), ut habetur Exod. 12, 33. Imminebatque periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Ægyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. — Uno quidem modo per ea quæ comedebant ; præceptum enim eis erat quod comederent panes azymos in hujus signum quod *non poterant fermentari, cogentibus exire Ægyptiis* ; et quod *comederent assum igni* ; sic enim velocius præparabatur, et quod *os non comminuerent ex eo*, quia in festinantia non vacat ossa frangere. — Alio modo quantum ad modum comedendi ; dicitur enim : *Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter* ; quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur : *In una domo comedetis, neque efferetis de carnibus ejus foras*, quia scilicet propter festinantiam non vacabat invicem mittere xenia. Amaritudo autem, quam passi fuerant in Ægypto, significabatur per *lactucas agrestes*.

Figuralis autem ratio patet, quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundum illud 1 ad Corinth. 5, 7 : *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, tinctis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium, per quam liberamur a peccato et morte, secundum illud 1 Petr. 1, 18 : *Redempti estis... pretioso sanguine Agni immaculati*. Comedebantur autem carnes illæ ad significandum esum corporis Christi in sacramento. Erant autem assæ igni, ad significandam passionem vel charitatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus ad significandum puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundum illud 1 ad Cor. 5, 8 : *Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis*. Lactucæ autem agrestes addebantur in signum pœnitentiæ peccatorum, quæ necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in

(1) Vulgata :... *sed in circumcisione Christi*.

(1) Vulgata : *Urgebant Ægyptii populum de terra exire velociter*.

manibus significant pastoralem custodiam. Præcipitur autem quod in una domo agnus paschalis comedatur, id est in Ecclesia Catholicorum, non in conventiculis hæreticorum.

Ad tertium dicendum quod quædam sacramenta novæ legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet baptismus, qui est fidei sacramentum. Unde dicitur ad Col. 2, 11 : *Circumcisi estis.... in circumcisione Domini nostri Jesu Christi* (1), *consepulti ei in baptismo*. Convivio vero agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiæ. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum pœnitentiæ. Consecratione autem pontificis et sacerdotum respondet sacramentum ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum, quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod *neminem* (2) *ad perfectum adduxit lex*, Hebr. 7, 19. Similiter autem et sacramento extremæ unctionis, quod est quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cujus additus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ, non autem prout est sacramentum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, quæ nondum erat facta. Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

Ad quartum dicendum quod, sicut supra dictum est, in corp. art., purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini ; qui quidem est duplex : scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum ; et corporalis, qui consistit in sacrificiis, et oblationibus, et aliis hujusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, per adulteria et incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum ; non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum ; sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cujus participes erant etiam antiqui protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu vero exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales ; quæ quidem primo considerabantur in hominibus, et consequenter etiam aliis animalibus, et in vestimentis, et domibus, et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus, partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam jam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo quia mors est corruptio quædam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt, et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi ; similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum sive per infirmitatem, sive etiam per naturam, vel temporibus menstrui, vel etiam tempore conceptionis ; et eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum ; nam omnis humiditas prædictis modis ab homine egrediens, quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quædam ex contactu quarumcumque rerum immundarum.

Istarum autem immunditiarum erat ratio et litteralis, et figuralis. — *Litteralis* quidem propter reverentiam eorum quæ ad divinum cultum pertinent, tum quia homines pretiosas res contingere non solent, cum fuerint immundi ; tum etiam ut ex raro accessu ad sacra ea magis venerarentur. Cum enim omnes hujusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quæ pertinebant ad divinum cultum ; et sic quando accedebant, cum majori reverentia et humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio litteralis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat, et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriæ cultum ; quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque et humano sanguine, et semine. Omnes autem hujusmodi immunditiæ corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquæ, vel, quæ majores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant.

Ratio autem *figuralis* harum immunditiarum fuit, quia per hujusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cujuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animæ. Immunditia autem lepræ significat immunditiam hæreticæ doctrinæ : tum quia hæretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra ; tum quia *nulla etiam falsa doctrina est, quæ vera falsis non admisceat* (ut Aug. dicit lib. 3 Quæst. evang., cap. 40) ; sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quædam distinctio quarumdam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris sanguinifluæ designatur immunditia idololatriæ, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam vero viri semini-

(1) Vulgata :... *in circumcisione Christi*, etc.
(2) Vulgata : *nihil*...

flui designatur immunditia vanæ locutionis, eo quod semen est verbum Dei. Per immunditiam vero coitus et mulieris parientis designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruatæ designatur immunditia mentis per voluptates emollitæ. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundæ designatur immunditia consensus in peccatum alterius, secundum illud 2 ad Cor. 6, 17 : *Exite de medio eorum, et separamini, et immundum ne tetigeritis.* Hujusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas ; quidquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem, aut per aspectum, ut rabbi Moyses dicit, in lib. 3 *Dux errantium*, cap. 48, ante med., de muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sap. 14, 9 : *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus.*

Erat autem et immunditia quædam ipsorum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia lepræ in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente ; ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis, vel siccitatis, fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domus, vel etiam in vestimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus vel vestis immunda judicaretur ; tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est hic sup., tum etiam quia circa hujusmodi corruptionem gentiles deos penates colebant (1). Et ideo lex præcepit hujusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendum idololatriæ occasionem. Erat etiam et quædam immunditia vasorum, de qua dicitur Num. 19, 15 : *Vas quod non habuerit cooperculum et ligaturam desuper* (2), *immundum erit.* Cujus immunditiæ causa est, quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandum idololatriam. Credebant enim idololatræ, quod si mures, aut lacertæ, vel aliqua hujusmodi, quæ immolabant idolis, caderent in vasa, vel in aquas, essent diis gratiora. Adhuc etiam aliquæ mulierculæ vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quæ *Janas* vocant.

Harum autem immunditiarum ratio est *figuralis*, quia per lepram domus significatur immunditia congregationis hæreticorum ; per lepram vero in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis ; per lepram vero vestis laneæ significatur perversitas adulatorum ; per lepram in stamine significantur vitia animæ ; per lepram vero in subtegmine significantur peccata carnalia ; sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet cooperculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliqua censura disciplinæ.

Ad quintum dicendum quod, sicut supra dictum est, in solut. præc., duplex erat immunditia in lege : una quidem per aliquam corruptionem mentis, vel corporis, et hæc etiam immunditia major erat ; alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundæ, et hæc minor erat, et faciliori ritu expiabatur : nam immunditia prima expiabatur per sacrificia pro peccato, quia omnis corruptio procedit ex peccato, et peccatum significat ; sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquæ cujusdam ; de qua quidem aqua expiationis habetur Num. 19 ; mandatur enim ibi a Domino quod accipiant vaccam rufam in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quam vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit, secundum illud Oseæ 4, 16 : *Sicut vacca lasciviens declinavit Israel.* Et hoc forte ideo, quia vaccas in morem Ægypti coluerunt, secundum illud Oseæ 10, 5 : *Vaccas Bethaven coluerunt ;* et in detestationem peccati idololatriæ immolabatur extra castra ; et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, *intingebat sacerdos digitum in sanguine ejus, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus ;* quia septenarius numerus universitatem significat ; et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriæ, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. *Comburebatur autem in igne*, vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex, vel quia per hoc significabatur quod idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat ; sicut vacca *cremabatur cum pelle, et carnibus, sanguine, et fimo flammæ traditis.* Adjungebatur etiam in combustione *lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus*, ad significandum quod sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet etiam odorem, postquam fuerit desiccatus : ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis, et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccæ, *ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam.* Vel, secundum Josephum, lib. 3 Antiquit., cap. 8, 9 et 10, quatuor elementa significata sunt. Igni enim apponebatur *cedrus*, significans terram prop-

(1) Ita cum quibusdam Mss. editi passim. — Cod. Alcan. et Tarrac. : *Contra hujusmodi conceptionem gentiles deos penates* (Alcan., *ponentes*) *colebant ;* forte melius.

(2) Vulgata :... *operculum nec ligaturam desuper*, etc.

ter sui terrestreitatem ; *hyssopus* significans aerem propter odorem ; *coccus bis tinctus*, significans aquam, eadem ratione qua etiam *purpura* propter tincturas, quæ ex aquis sumuntur; ut per hoc exprimeretur quod illud sacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum. Et quia hujusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriæ, in ejus detestationem, *et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas, in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur;* ut per hoc ostenderetur quod quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abjiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam vestimentorum ablutionem; nec indigebant aqua aspergi propter hujusmodi immunditiam, quia sic esset processus in infinitum ; ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat ; et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret ; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset, et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum.

Figuralis autem ratio hujus sacrificii est, quia per vaccam rufam significatur Christus, secundum infirmitatem assumptam, quam fœmininus sexus designat ; sanguinem autem passionis ejus designat vaccæ color. Erat autem *vacca rufa ætatis integræ*, quia omnis operatio Christi est perfecta ; *in qua nulla erat macula, nec portavit jugum*, quia Christus innocens fuit, nec portavit jugum peccati. Præcipitur autem *adduci ad Moysen;* quia imputabant ei transgressionem Mosaicæ legis in violatione sabbati. Præcipitur autem *tradi Eleazaro sacerdoti;* quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est. *Immolatur autem extra castra*, quia *extra portam Christus passus est. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine ejus* quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. *Aspergitur autem contra tabernaculum*, per quod Synagoga designatur, vel ad condemnationem Judæorum non credentium, vel ad purificationem credentium ; et hoc *septem vicibus*, vel propter septem dona Spiritus sancti, vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quæ ad Christi incarnationem pertinent, *igne cremanda*, id est, spiritualiter intelligenda ; nam per *pellem* et *carnem* exterior Christi operatio significatur ; per *sanguinem* subtilis et interna virtus exteriora facta vivificans ; per *fimum* lassitudo, sitis et omnia hujusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, scilicet *cedrus*, quod significat altitudinem spei, vel contemplationis ; *hyssopus*, quod significat humilitatem, vel fidem : *coccus bis tinctus*, quod significat geminam charitatem : per hæc enim debemus Christo passo adhærere. Iste autem cinis combustionis *colligitur a viro mundo*, quia reliquiæ passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. *Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum*, quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. *Sacerdos* autem, *qui immolabat, et comburebat vaccam, et ille qui comburebat, et qui colligebat cineres, immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam*, vel quia Judæi sunt facti immundi ex occisione Christi, per quem nostra peccata expiantur; et hoc *usque ad vesperum*, id est, usque ad finem mundi, quando reliquæ Israel convertentur ; vel quia illi qui tractant sancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit in Pastorali, part. 2, cap. 5, circa fin., et hoc *usque ad vesperum*, id est, usque ad finem præsentis vitæ.

Ad sextum dicendum quod, sicut dictum est in resp. ad 4, immunditia quæ ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum. Sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem hujusmodi peccatorum et immunditiarum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione hujusmodi desistebant, institutum fuit ut semel in anno decima die septimi mensis fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 7, 28 : *Lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes*, oportebat quod *sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato* in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei ; et *arietem in holocaustum*, per quod significabatur quod sacerdotis prælatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem *offerebat pro populo duos hircos*, quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal fœtidum est, et de pilis ejus fiunt vestimenta pungentia ; ut per hoc significaretur fœtor, et immunditia, et aculei peccatorum. *Hujus* autem *hirci immolati sanguis inferebatur simul etiam cum sanguine vituli in Sancta sanctorum, et aspergebatur ex eo totum Sanctuarium*, ad significandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. *Corpus* vero *hirci et vituli, quæ immolata sunt pro peccato, oportebat comburi*, ad ostendendum consumptionem (1) peccatorum, non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta : unde mandatum erat *ut comburerentur extra castra* in detestationem peccati ; hoc enim fiebat, quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. *Alter* vero *hircus emittebatur in desertum*, non quidem ut offerretur dæmonibus, quos colebant gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari, sed ad significandum effectum illius sacrificii immolati ; et ideo *sacerdos imponebat manum super caput ejus, confitens peccata filiorum Israel*, ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi a

(1) Al., *consummationem*.

bestiis comederetur, quasi portans pœnam pro peccatis populi. Dicebatur autem *portare peccata populi*, vel quia in ejus emissione significabatur remissio peccatorum populi ; vel quia colligabatur super caput ejus aliqua schedula, ubi erant scripta peccata.

Ratio autem figuralis horum erat, quia Christus significatur et per *vitulum*, propter virtutem ; et per *arietem*, quia ipse est dux fidelium ; et per *hircum*, propter *similitudinem carnis peccati* ; et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum, et populi, quia per ejus passionem et majores et minores a peccato mundantur. *Sanguis* autem *vituli et hirci infertur in Sancta per pontificem*, quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum cœlorum. *Comburuntur* autem *eorum corpora extra castra*, quia *extra portam Christus passus est*, ut Apostolus dicit ad Hebr. ult. 12. Per *hircum* autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi quæ in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens ; vel significatur concupiscentia mala, quam debemus a nobis abjicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditia vero eorum qui hujusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quæ in sacrificio vitulæ rufæ dicta est in resp. ad 5.

Ad septimum dicendum quod per ritum legis leprosus non emundabatur a macula lepræ, sed emundatus ostendebatur ; et hoc significatur Levit. 14, 3, 4, cum dicitur de sacerdote : *Cum evenerit* (1) *lepram esse emundatam, præcipiet ei qui purificatur*. Jam ergo lepra mundata erat ; sed purificari dicebatur, in quantum judicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis, corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in judicio. Hujusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat : nam primo judicabatur esse mundus ; secundo autem restituebatur, tanquam mundus, consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundatus *duos passeres vivos, et lignum cedrinum, et vermiculum, et hyssopum*, hoc modo ut filo cocineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino ; ita scilicet quod lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii ; hyssopus vero et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Hæc autem quatuor offerebat contra quatuor defectus lepræ. Nam contra putredinem offerebatur *cedrus*, quæ est arbor imputribilis; contra fœtorem *hyssopus*, quæ est herba odorifera : contra insensibilitatem *passer vivus*, contra turpitudinem coloris *vermiculus*, qui habet vivum (2) colorem. Passer vero vivus advolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinæ libertati. In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum ; primo tamen rasis pilis totius corporis, et lotis vestimentis, eo quod lepra pilos corrodit, vestimenta coinquinat, et fœtida reddit ; et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto ejus, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculæ ejus qui erat mundandus, et pollices manus destræ et pedis: quia in istis partibus primum lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet *sanguis* contra sanguinis corruptionem, *oleum* ad designandam sanationem morbi, *aqua viva* ad emundandam spurcitiam.

Figuralis autem ratio erat, quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi ; quorum unus, scilicet humanitas, *immolatur in vase fictili super aquas viventes*, quia per passionem Christi aque baptismi consecrantur; alius autem, scilicet impassibilis divinitas, *vivus remanebat*, quia divinitas mori non potest ; unde et *evolabat*, quia passione adstringi non poterat. *Hic* autem *passer vivus simul cum ligno cedrino, et cocco, et vermiculo, et hyssopo*, id est, fide, spe et charitate, ut supra dictum est, art. 4 huj. quæst.. ad.4, *mittitur in aqua ad aspergendum*, quia in fide Dei et hominis baptizamur. *Lavat autem homo* per aquam baptismi et lacrymarum *vestimenta sua*, id est, opera, et *omnes pilos*, id est, cogitationes. *Tingitur* autem *extremum auriculæ dextræ ejus qui mundatur, de sanguine, et de oleo*, ut ejus auditum muniat contra corrumpentia verba : *pollices* autem *manus dextræ et pedis tinguntur*, ut sit ejus actio sancta. Alia vero quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid specialiter præter alia sacrificia pro peccatis, vel pro delictis.

Ad octavum et *nonum* dicendum quod, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem, ita minister per aliquam specialem purificationem vel consecrationem. Unde et separari ab aliis præcipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultus divini præ aliis deputati ; et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione, ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quamdam prærogativam puritatis, et virtutis, et dignitatis. Et ideo institutione ministrorum tria fiebant : primo enim purificabantur ; secundo ordinabantur et consecrabantur ; tertio applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per oblationem aquæ, et per quædam sacrificia ; specialiter autem Levitæ *radebant omnes pilos carnis suæ*, ut habetur Levit. 8, et Num. 8. Consecratio vero circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat : primo enim, postquam abluti erant, inducebantur quibusdam vestimentis specialiter pertinentibus ad desi-

(1) Vulgata... *invenerit*...
(2) Al., *vermium*.

gnandam dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum a capite derivatur ad inferiora, ut habetur in Psalm. 132, 2: *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron.* Levitæ vero non habebant aliam consecrationem, nisi quod offerebantur Domino a filiis Israel per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum solæ manus consecrabantur quæ erant applicandæ ad sacrificia; et de sanguine animalis immolatitii *tingebatur extremum auriculæ dextræ ipsorum, et pollices pedis aut manus dextræ*, ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *auris dextræ;* et quod essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *pedis et manus dextræ.* Aspergebantur etiam ipsi et vestimenta eorum sanguine animalis immolati, in memorium sanguinis agni per quem fuerunt liberati ex Ægypto. Offerebantur autem in eorum consecratione hujusmodi sacrificia: *vitulus pro peccato*, in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem virtuli; *aries in holocaustum*, in memoriam oblationis Abrahæ, cujus obedientiam pontifex imitari debebat; *aries* etiam *consecrationis*, qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Ægypto per sanguinem agni; *canistrum* autem *panum*, in memoriam mannæ præstitæ populo. Pertinebat autem ad applicationem ministerii quod imponebatur super manus eorum *adeps arietis*, et *torta panis unius*, et *armus dexter;* ut ostenderetur quod accipiebant potestatem hujusmodi offerendi Domino. Levitæ vero applicabantur ad ministerium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum fœderis, quasi ad ministrandum circa vasa Sanctuarii.

Figuralis vero horum ratio erat, quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primo *purificari per aquam* baptismi et lacrymarum, in fide passionis Christi; quod est expiativum et purgativum sacrificium; et debent *radere omnes pilos carnis*, id est, omnes pravas cogitationes; debent etiam ornari virtutibus, et consecrari oleo Spiritus Sancti, et aspersione sanguinis Christi; et sic debent esse intenti ad exsequenda spiritualia ministeria.

Ad decimum dicendum quod, sicut jam dictum est, in solut. præc., et art. 4 huj. quæst., intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus; et hoc dupliciter: uno modo excludendo a cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo, et vasis ejus et animalibus immolandis, multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, præceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem, quia hujusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium, et specialis consecratio. Et hæc est in communi causa ornatus vestium.

In speciali autem sciendum est quod pontifex habebat octo ornamenta: — primo enim habebat *vestem lineam.* Secundo habebat *tunicam hyacinthinam*, in cujus extremitate versus pedes ponebantur, per circuitum *tintinnabula quædam*, et *mala punica* facta *ex hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto.* — Tertio habebat *superhumerale*, quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum, quod erat *ex auro, et hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto, et bysso retorta;* et super humeros habebat *duos onychinos*, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. — Quartum erat *rationale*, ex eadem materia factum, quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et conjungebatur superhumerali; et in hoc rationali erant *duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines*, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel, quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris, et quod jugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni *doctrinam* et *veritatem*; quia quædam pertinentia ad veritatem justitiæ et doctrinæ scribebantur in illo rationali. Judæi tamen fabulantur, quod in rationali erat lapis, qui secundum diversos colores mutabatur secundum diversa quæ debebant accidere filiis Israel; et hoc vocant *veritatem* et *doctrinam.* — Quintum erat *baltheus*, id est, cingulus quidam factus ex prædictis quatuor coloribus. — Sextum erat *tiara*, id est, mitra quædam de bysso. — Septimum autem erat *lamina aurea*, pendens in fronte ejus, in qua erat scriptum nomen Domini. — Octavum autem erant *femoralia linea*, ut operirent carnem turpitudinis suæ, quando accederet ad sanctuarium, vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet *tunicam lineam, femoralia, baltheum* et *tiaram.*

Horum ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designabatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur, se esse ministrum Creatoris mundi. Unde etiam Sap. 18, 24, dicitur quod in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam *femoralia linea* figurabant terram, ex qua linum nascitur; *balthei* circumvolutio significabat oceanum, qui circumcingit terram; *tunica hyacinthina*

suo colore significabat aerem, per cujus *tintinnabula* significabantur tonitrua ; per *mala granata* coruscationes ; *superhumerale* vero significabat sua varietate cœlum sidereum, *duo onychini* duo hemisphæria, vel solem et lunam ; *duodecim* gemmæ in pectore duodecim signa in zodiaco, quæ dicebantur posita in rationali, quia in cœlestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud Job. 38, 33 : *Numquid nosti ordinem cœli, et pones rationem ejus in terra ? cidaris* autem, vel *tiara* significabat cœlum empyreum ; *lamina aurea* Deum omnibus præsidentem.

Figuralis vero ratio manifesta est : nam maculæ defectus vel corporales, a quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse *cæcus*, id est, ne sit ignorans ; ne sit *claudus*, id est, instabilis, et ad diversa se inclinans ; ne sit *parvo*, vel *grandi*, vel *torto naso*, id est, ne per defectum discretionis vel in plus, vel in minus excedat, aut etiam aliquam prava exerceat : per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris ; ne sit *fracto pede, vel manu*, id est, ne amittat virtutem bene operandi vel procedendi in virtutibus. Repudiatur etiam, *si habeat gibbum vel ante, vel retro*, per quem significatur superfluus amor terrenorum ; si est *lippus*, id est, per carnalem affectum ejus ingenium obscuratur ; contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam, si *habeat albuginem in oculo*, id est, præsomptionem candoris justitiæ in sua cogitatione. Repudiatur etiam, si *habeat jugem scabiem*, id est, petulantiam carnis ; et si *habuerit impetiginem*, quæ sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem fœdat, per quam avaritia designatur ; et etiam si *sit herniosus, vel ponderosus*, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere. Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quæ sunt necessariæ omnibus ministris : scilicet *castitas*, quæ significatur per *femoralia ; puritas* vero *vitæ* quæ significatur per *lineam tunicam ; moderatio discretionis*, quæ significatur per *cingulum ;* et *rectitudo intentionis*, quæ significatur per *tiaram* protegentem caput. Sed præ his pontifices debent quatuor habere : primo quidem *jugem Dei memoriam in contemplatione*, et hoc significat *lamina aurea* habens nomen Dei in fronte ; secundo quod *supportent infirmitates populi*, quod significat *superhumerale ;* tertio quod *habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem charitatis*, quod significatur per *rationale ;* quarto quod *habeant conversationem cœlestem per opera perfectionis*, quod significatur per *tunicam hyacinthinam*. Unde et tunicæ hyacinthinæ adjunguntur in extremitate *tintinnabula aurea*, per quæ significatur *doctrina divinorum*, quæ debet conjungi cœlesti conversationi pontificis ; adjunguntur etiam *mala punica*, per quæ significatur *unitas fidei*, et *concordia in bonis moribus :* quia sic conjuncta debet esse ejus doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

Articulus VI

Utrum fuerit aliqua rationabilis causa observantiarum cæremonialium.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod observantiarum cæremonialium nulla fuerit rationabilis causa, quia, ut Apostolus dicit, 1 ad Timoth., 4, 4, *omnis creatura Dei* (1) *est bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorumdam ciborum, tanquam immundorum, ut patet Lev. 11.

2. Præterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbæ ; unde dicitur Genes. 9, 3 : *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem* (2). Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas, cum tamen aliquæ illarum sint maxime nocivæ, ut puta vemenosæ. Ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

3. Præterea, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quod id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non onmes carnes prohiberentur tanquam immundæ, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Præterea, Dominus dicit, Matth. 10, eos non esse timendos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant ; quod non esse verum, si in nocumentum homini cederet, quid ex eo fieret. Multo igitur minus pertinet ad animal jam occisum, qualiter ejus carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Exod. 23, 19 : *Non coques hædum in lacte matris suæ.*

5. Præterea, ea quæ sunt primitiva in hominibus et animalibus, tanquam perfectiora, præcipiuntur Domino offerri. Inconvenienter igitur præcipitur Lev. 19, 23 : *Quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis præputia eorum*, id est, prima germina (3), *et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.*

6. Præterea, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quædam specialia vestimenta Judæis interdici, puta quod dicitur Levit. 19, 19 : *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris ;* et Deuter. 22, 5 : *Non induetur mulier*

(1) Vulgata :... *bona est...*
(2) Vulgata : *Quasi olera virentia, tradidi vobis omnia.*
(3) Vulgata :... *eorum : poma quæ germinent, immunda erunt...*

veste virili, et vir (1) *non induetur veste fœminea;* et infra 11 : *Non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est.*

7. Præterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur præcipitur Deut. 6, 8, quod *ligarent præcepta Dei quasi signum in manu sua*, et quod *scriberent in limine ostiorum*, et quod *per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas, in memoriam mandotorum Dei*, ut habetur Num. 15, 38.

8. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Gor. 9, 9, quod *non est cura Deo de bobus*, et per consequens neque de aliis animalibus irrationabilibus. Inconvenienter igitur præcipitur Deut. 22, 6 : *Si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis, non tenebis matrem cum filiis* (2)*;* et Deuter. 25, 4 : *Non alligabis os bovis triturantis* (3)*;* et Levit. 19, 19 : *Jumenta tua* (4) *non facies coire cum alterius generis animantibus.*

9. Præterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter præcipitur Levit. 19, 19 : *Agrum* (5) *non seres diverso semine ;* et Deut. 22, 9 : *Non seres vineam tuam altero semine..... non arabis in bove simul et azino.*

10. Præterea, ea quæ sunt inanimata, maxime videntur hominum potestati esse subjecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro, ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quæ in idolorum domibus inveniuntur; præcepto legis, quod habetur Deuter. 7. Ridiculum etiam videtur esse præceptum quod habetur Deut. 23, *ut egestiones humo operirent fodientes in terra.*

11. Præterea, pietas maxime in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quod aliquis funeribus amicorum intersit; unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur Tob. 1. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quod aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam a peccato et infamia liberat. Ergo videtur quod hæc inconvenienter prohibeantur sacerdotibus Levit. 21.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 18, 14 : *Tu autem a Domino Deo tuo aliter institutus es;* ex quo potest accipi quod hujusmodi observantiæ sunt institutæ a Deo ad quamdam specialem illius populi prærogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

(1) Vulgata :... *nec vir utetur...*
(2) Vulgata : *si ambulans per viam, in arbore vel in terra nidum avis inveneris, et matrem pullis vel ovis incubantem : non tenebis eam cum filiis.*
(3) Vulgata : *non ligabis os bovis terentis in area fruges tuas.*
(4) Vulgata : *jumentum tuum non*, etc.
(5) Vulgata : *Agrum tuum non*, etc.

RESPONDEO dicendum quod populus Judæorum, ut supra dictum est, art. præc., ad 8, specialiter erat deputatus ad cultum divinum, et inter eos specialiter sacerdotes; et sicut aliæ res quæ applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus; ita etiam et **in conversatione illius populi, et præcipue sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum, vel spiritualem, vel corporalem.** Cultus autem legis figurabat mysterium Christi. Unde omnia eorum gesta figurabant ea quæ ad Christum pertinent, secundum illud 1 Corinth. 10, 2 : *Omnia in figura contingebant illis.* Et ideo **rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt : — Uno modo secundum congruentiam ad divinum cultum; — alio modo secundum quod figurant aliquid circa Christianorum vitam.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., ad 4 et 5, duplex pollutio vel immunditia observabatur in lege : una quidem culpæ per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cujusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt secundum suam naturam; unde dicitur Matth. 15, 2 : *Non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quæ procedunt* (1) *de ore, hæc coinquinant hominem*, et exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, in quantum scilicet contra obedientiam vel motum, vel ex nimia concupiscentia comeduntur, vel in quantum præbent fomentum luxuriæ; propter quod aliqui a vino et carnibus abstinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quæ est corruptionis cujusdam, aliquæ animalium carnes immunditiam habent ; vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus ; aut immunde conversantur (2), sicut quædam animalia sub terra habitantia, sicut talpæ et mures, et alia hujusmodi ; unde etiam quemdam fœtorem contrahunt ; vel quia eorum carnes propter superfluam humiditatem, vel siccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant ; et ideo prohibitæ sunt eis carnes animalium habentium soleas, id est, ungulam continuam, non fissam, propter eorum terrestreitatem ; et similiter sunt eis prohibitæ carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica, et adusta, sicut carnes leonis et hujusmodi : et eadem ratione prohibitæ sunt eis aves quædam rapaces, quæ sunt nimiæ siccitatis, et quædam aves aquaticæ propter excessum humiditatis ; similiter etiam quidam pisces non habentes pinu-

(1) Vulgata, *Quod procedit... coinquinat.*
(2) Al., *immundæ conservantur.*

las, et squammas, ut anguillæ, et hujusmodi propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia, et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt mediæ complexionis; quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulæ; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores; quod significatur per hoc quod habent squammas et pinnulas; per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessæ magis temperatæ; sicut gallinæ, perdices, et aliæ hujusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriæ. Nam gentiles, et præcipue Ægyptii, inter quos erant nutriti, hujusmodi animalia prohibita idolis immolabant, vel eis ad maleficia utebantur; animalia vero quæ Judæis sunt concessa ad esum, non comedebant, sed ea tanquam deos colebant, vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst., ad 2. Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria; et ideo conceduntur illa animalia quæ de facili et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus omnis sanguinis, et adipis cujuslibet animalis. Sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est, art 3 hujus quæst., ad 8, tum etiam ad vitandum idololatriæ ritum, quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse; et ideo Dominus mandavit quod *sanguis effunderetur*, et quod *pulvere operiretur;* et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata, quia sanguis eorum non separatur a carne, vel quia in tali morte animalia multum affliguntur: et Dominus voluit eos a credulitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent a credulitate hominis, habentes exercituum pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est teis, tum quia idololatræ comedebant illum in honorem deorum suorum; tum etiam quia cremabatur in honorem Dei; tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum, quod pro causa inducit rabbi Moyses lib. 3 *Dux errantium,* cap. 49, in princ. Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur Genes. 32, 32, ubi dicitur quod *non comedunt filii Israel nervum* (1), *eo quod tetigerit angelus nervum femoris Jacob, et obstupuerit.*

Figuralis autem ratio horum est quia per omnia hujusmodi animalia prohibita designatur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur. Unde dicit Augustinus, in lib. 6 contra Faustum, cap. 7, circ. princ.: *Si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est; tanquam si stultum et sapientem diceres; utrumque hoc verbum natura vocis, et litterarum, et syllabarum, ex quibus constat, mundum est; significatione autem unum est mundum, et aliud immundum.* Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione, quia *fissio ungulæ* significat distinctionem duorum testamentorum, vel Patris et Filii, vel duarum naturarum in Christo, vel discretionem boni et mali; *ruminatio* autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squammas et pinnulas, significatione mundi sunt, quia per *pinnulas* significatur vita sublimis, vel contemplatio; per *squammas* autem significatur aspera vita; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quædam genera prohibentur. In *aquila* enim, quæ alte volat, prohibetur superbia; in *gryphe* autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentium prohibetur; in *halyæto* autem, qui pascitur minutis avibus, significantur illi qui sunt pauperibus molesti; in *milvo* autem, qui maxime insidiis utitur, designantur fraudulenti; in *vulture* autem, qui sequitur exercitum, expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur: per animalia *corvini* generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonæ affectionis, quia corvus semel emissus ab arca non est reversus: per *struthionem*, qui cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes, et se negotiis secularibus implicantes; *nycticorax*, quæ nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes; *larus* autem, qui et volat in aere, et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem, et baptismum venerantur; vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum; *accipiter* vero, qui deservit hominibus ad prædam, significat eos qui ministrant potentibus ad deprædandum pauperes; per *bubonem*, qui in nocte victum quærit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quærunt in nocturnis operibus, quæ agunt; *mergulus* autem, cujus natura est ut sub undis diutius immoretur, significat gulosos, qui in aquis deliciarum se immergunt; *ibis* vero avis est in Africa, habens longum rostrum, quæ serpentibus pascitur, et forte est idem quod *ciconia*, et significat invidos, qui de malis aliorum quasi de serpentibus reficiuntur; *cycnus* autem est coloris candidi, et longum collum habet, per quod ex pro-

---

(1) Vulgata: *Non comedunt nervum filii Israel, qui emarcuit in femore Jacob, usque in præsentem diem: eo quod tetigerit nervum femoris ejus, et obstupuerit.*

funditate terræ vel aquæ cibum trahit; et potest significare homines qui per exteriorem justitiæ candorem lucra terrena quærunt : *onocrotalus* autem avis est in partibus Orientis longo nostro, quæ in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, et post horam in ventrem mittit; et significat avaros, qui immoderata sollicitudine neccessaria vitæ congregant; *porphyrio* autem præter modum aliarum avium habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum; quia et in aqua natat, ut anates, et in terra ambulat, ut perdices; et solo morsu (1) bibit, omnem cibum aqua tingens; et significat eos qui nihil alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit tinctum aqua propriæ voluntatis; per *herodionem*, qui vulgariter *falco* dicitur, significantur illi quorum *pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem*, Psalmo 13, 3; *charadrius* autem, quæ est avis garrula, significat loquaces; *upupa* autem, quæ nidificat in stercoribus, et fœtenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam seculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur; per *vespertilionem* autem, quæ circa terram volitat, significantur illi qui seculari scientia præditi sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem et quadrupedia illa sola conceduntur eis quæ posteriora crura habent longiora, ut salire possint; alia vero, quæ terræ magis adhærent, prohibentur, quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In *sanguine* vero, et *adipe*, et *nervo*, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

Ad secundum dicendum quod esus plantarum et aliorum terræ nascentium fuit apud homines etiam ante diluvium; sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus; dicitur enim Genes. 9, 3 : *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem* (2); et hoc ideo quia esus terræ nascentium magis pertinet ad quamdam simplicitatem vitæ; esus autem carnium ad quasdam delicias et curiositatem vivendi; sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico studio hujusmodi terræ nascentia in magna copia procurantur : oportet autem cum magno studio animalia nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terræ nascentium; vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terræ nascentia.

Ad tertium patet responsio ex dictis in resp. ad 1.

Ad quartum dicendum quod, etsi hœdus occisus non sentiat qualiter carnes ejus coquantur, tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici quod gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hœdi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum. Et ideo Exod. 23, 19, postquam prædictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur : *Non coques hœdum in lacte matris suæ.*

Figuralis autem ratio hujus prohibitionis est, quia præfigurabatur quod Christus, qui est hœdus propter *similitudinem carnis peccati*, Rom. 8, 3, non erat a Judæis *coquendus*, id est, occidendus, *in lacte matris*, id est, in tempore infantiæ. Vel significatur quod hœdus, id est, peccator, non est *coquendus in lacte matris*, id est, non est blanditiis deliniendus.

Ad quintum dicendum quod gentiles fructus primitivos, quos fortunatos æstimabant, diis suis offerebant; vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideo præceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terræ illius fructum producunt, quæ scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit quod ossa fructuum arboris, vel semina latent a seminentur; hæc enim tardius facerent fructum; sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur; quinto autem anno et deinceps comedebantur.

Figuralis autem ratio est quia per hoc præfiguratur quod post tres status legis, quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis; vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta propter imperfectionem.

Ad sextum dicendum quod, sicut dicitur Eccli. 19, 27, *amictus corporis enuntiat de homine*; et ideo voluit Dominus ut populus ejus distingueretur ab aliis populis, non solo signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur *vestimento ex lana et lino contexto*, et ne *mulieres induerentur veste virili*, aut e converso, propter duo : primo quidem ad vitandum idololatriæ cultum. Hujusmodi enim variis vestibus ex diversis contextis gentiles in cultu suorum deorum utebantur, et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum : in cultu autem Veneris e converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandam luxuriam; nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata

---

(1) Ista Mss. et editi libri antiqui, quos sequitur edit. Patav. anni 1698, omittens cum Rom. *et*. — Garcia legendum vult, *sola morsu*, vel, *sola avium morsu*. — Nicolaius ex Plinio, et cum eo edit. Patav. ann. 1712, *et sola avium morsu*.

(2) Vulgata : *Quasi olera virentia, tradidi vobis omnia.*

commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aut e converso, incentivum est concupiscentiæ, et occasionem libidini præstat.

Figuralis autem ratio est quia in vestimento *contexto ex lana et lino* interdicitur conjunctio simplicitatis et innocentiæ, quæ figuratur per lanam, et subtilitatis et malitiæ, quæ figuratur per linum. Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel ne vir inclinet ad mollities mulierum.

Ad septimum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., super illud cap. 23: *Dilatant enim*, etc.: *Dominus jussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent ad populum Israel dignoscendum ab aliis populis;* unde per hoc se esse judæos profitebantur. Et ideo per aspectum hujus signi inducebantur in memoriam suæ legis. Quod autem dicitur: *Ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos*, Pharisæi male interpretabantur, scribentes in membranis decalogum Moysi, et ligabant in fronte quasi coronam, ut ante oculos moveretur; cum tamen intentio Domini mandantis fuerit ut *ligarentur in manu*, id est, in operatione, et *essent ante oculos*, id est, in meditatione. In hyacinthinis autem vittis, quæ palliis inserebantur, significatur cœlestis intentio, quæ omnibus operibus nostris debet adjungi. Potest tamen dici quod quia populus ille carnalis erat, et duræ cervicis, oportuit etiam per hujusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

Ad octavum dicendum quod affectus hominis est duplex: unus quidem secundum rationem, alius vero secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis non refert, quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subjecta ejus potestat, a Deo, secundum illud Psalm. 8, 8: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus;* et secundum hoc Apostolus dicit quod *non est cura Deo de bobus*, quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad effectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia; quia enim passio misericordiæ consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia pœnas sentire, potest in homine consurgere misericordiæ affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiæ circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiæ circa homines; unde dicitur Prov. 12, 10: *Novit justus animas jumentorum suorum* (1); *viscera autem impiorum crudelia*. Et ideo, ut Dominus populum judaicum ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exercere ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri quæ ad crudelitatem quamdam pertinere videntur. Et ideo prohibuit *ne coqueretur hœdus in lacte matris*, et quod *non alligaretur os bovi trituranti*, et quod *non occideretur mater cum filiis*. Quamvis etiam dici possit, quod hæc prohibita sunt eis in detestationem idololatriæ. Nam Ægyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre ovis incubante, et pullis ejus simul captis ad fœcunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum; et quia etiam in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum quod inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem vero animalium diversæ speciei ratio litteralis potuit esse triplex. — Una quidem ad detestationem idololatriæ Ægyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas conjunctiones habent diversos effectus, et super (1) diversas species rerum. — Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. — Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiæ. Animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur: et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiæ motus. Unde et in traditionibus Judæorum præceptum invenitur, ut rabbi Moyses dicit, libro 3, *Dux errantium*, cap. 50, inter med. et fin., ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus.

Figuralis autem horum ratio est, quia *bovi trituranti*, id est, prædicatori deferenti segetes doctrinæ, non sunt necessaria victus subtrahenda, ut Apostolus dicit 1 Ad Cor. 9. *Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis;* quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii; et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater, sicut in omnibus cæremoniis legis. Prohibetur etiam quod *jumenta*, id est, populares homines, *non faciamus coire*, id est, conjunctionem habere, *cum alterius generis animantibus*, id est, cum gentilibus, vel Judæis.

Ad nonum dicendum quod omnes illæ commixtiones in agricultura sunt prohibitæ ad litteram, in detestationem idololatriæ; quia Ægyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant et in seminibus, et in animalibus, et in vestibus, repræsentantes diversas conjunctiones stellarum. Vel omnes hujusmodi commixtiones variæ prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem; quia quod dicitur: *Non seres vineam tuam altero semine*, est spiritualiter intelligendum, quod in Ecclesia, quæ est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina; et similiter *ager*, id est, Ecclesia, *non est seminandus diverso semine*, id est, catholica doc-

(1) Vulgata: .. *jumentorum suorum animas*,..

(1) Al., *et similiter*.

trina et hæretica. Non est etiam simul *arandum in bove et asino*, quia fatuus sapienti in prædicatione non est sociandus, quia unus impedit alium (1).

Ad undecimum dicendum quod malefici, e sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel carnibus hominum mortuorum; et ideo ad extirpandum idololatriæ cultum præcipit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in Sanctuario, *non inquinarentur in mortibus*, nisi valde propinquorum, scilicet patris et matris et hujusmodi conjunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium Sanctuarii; et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Præceptum etiam est eis *ne ducerent uxorem meretricem, ac repudiatam, sed virginam*, tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali conjugio diminui videretur; tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris; quod maxime tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Præceptum etiam erat eis *ut non raderent caput, nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram*, ad removendum idololatriæ ritum; nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam. Unde dicitur Baruch 6, 30 : *Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita, et barbam rasam* Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris, et lanceolis, ut dicitur in 3 Regum 18, unde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omnino debent esse immunes *ab operibus mortuis*, quæ sunt opera peccati; et etiam non debent *radere caput*, id est, deponere sapientiam; neque *deponere barbam*, id est, sapientiæ perfectionem; neque etiam *scindere vestimenta, aut incidere carnes*, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

QUÆSTIO CIII

DE DURATIONE PRÆCEPTORUM CÆREMONIALIUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de duratione cæremonialium præceptorum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum præcepta cæremonialia fuerint ante legem; 2° utrum in lege aliquam virtutem ha-

---

(1) Deest solutio ad decimum in codicibus, in edit. Rom. 1570, et Antverpiensi 1612, aliisque veteribus; ubi passim notatur in textu, aut ad marginem : *Deest solutio ad* 10. — Primus ita supplevit Franciscus Garcia : *Ad decimum dicimus, ex eo quod inanimata fuerunt hominum potestati subjecta, non recte inferri quædam eorum non fuisse prohibenda, qualia sunt aurum et argentum, et similia ex quibus idola fabricata fuerunt. Talia enim duplici jure prohibenda fuerunt : vel quia Judæorum animos in malum pronos poterant ad idololatriam incitare, vel quia sicut ipsa idola, ita omnia illa ex quibus fabricata fuerunt, anathemati subjecta erant, et Deo valde abominanda, quemadmodum in ipsa Scriptura evidenter exprimitur his verbis :* « Nec inferes « quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema »; *sicut et illud Deut. 7 de egestis (vel egestionibus) humo operiendis duplex ratio assignari potest, litteralis et mystica. Litteralis est, ne aere fœtoribus in detrimentum salutis corrumperetur; deinde propter reverentiam quæ tabernaculo fœderis, in quo Deus dicebatur habitare, debebatur, ne scilicet fœtore aliquo dehonestaretur, uti Scriptura ipsa significat Deut. 23, ubi dicto præcepto subjungitur :* « Dominus enim « tuus ambulat in medio castrorum, ut eruat te, et tradat « tibi inimicos tuos, et sint castra tua sancta, et nihil in eis « appareat fœditatis, ne derelinquat te ». *Mystica est quam Gregorius, Moral. 5, c. 12, posuit, scilicet ut significaretur ut peccata, quæ a mentis nostræ utero, tanquam excrementa quædam fœtida, foras egeruntur, beneficio pœnitentiæ essent abscondenda : talis enim est efficacia pœnitentiæ, dicente Davide :* « Beati quorum remissæ sunt iniqui- « tates, et quorum tecta sunt peccata », *ps.* 31. *Alteram quoque mysticam rationem Glossa ordinaria nobis significavit, scilicet quod terrena fragilitate considerata sordes debemus operire, vel quod terra nostræ fragilitatis aculeo profundæ considerationis sui fossa, sordes peccatorum præcipue elationis atque superbiæ per humilitatem tergendæ et purgandæ sunt.*

Medices hanc exhibet solutionem, nulla defectus mentionem ingerens : *Ad decimum dicitur quod ratio illorum præceptorum in ipsomet textu assignatur; et primi quidem dum dicitur Deut. 7, in fine :* « Sculptilia eorum igne com- « bure, non concupisces argentum et aurum de quibus « facta sunt; neque assumas ex eis tibi quidquam, ne offen- « das propter ea, quia abominatio est Domini Dei tui »; *alterius autem præcepti ratio ibidem redditur, scilicet Deut. 23, dum dicitur :* « Dominus Deus tuus ambulat in medio « castrorum, ut sint castra tua sancta, et nihil in eis appa- « reat fœditatis ». *Figuratis autem ratio esse poterat ut caveamus quæ ad peccatum pertinent, et quod peccata abscondere debemus ab oculis Domini per contritionem, confessionem et pœnitentiam.*

Nicolaius, ex edit. Coloniensi, sequentem responsionem adoptat, quam refixere editiones ambæ Patavinæ : *Ad decimum dicendum, Deut. 7 rationabiliter prohiberi argentum et aurum; non ex eo quod hominum potestati subjecta non sint; sed quia sicut ipsa idola, ita et omnia illa ex quibus conflata erant, anathemati subjiciebantur, utpote Deo maxime abominanda. Quod patet ex prædicto capite, ubi subditur :* « Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias « anathema, sicut et illud est ». *Tum etiam ne accepto auro et argento ex cupiditate, facile inciderent in idololatriam. ad quam proni erant Judæi. Secundum autem præceptum Deut. 23 de egestionibus humo operiendis justum atque honestum fuit, tum ob munditiam corporalem, tum ob aeris salubritatem conservandam, tum ob reverentiam, quæ debebatur tabernaculo fœderis in castris existenti, in quo Dominus habitare dicebatur, sicut ibi aperte ostenditur, ubi, posito illo præcepto, statim subjungitur ejus ratio, scilicet :* « Dominus Deus « ambulat in medio castrorum, ut eruat te, *etc.*, ut sint « castra tua sancta (*id est, munda*), et nihil in eis appareat « fœditatis ».

Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio, lib. 31 *Moral.* 1 *cap.* 13, *a med., est, ut significaretur, peccata quæ* « a « mentis nostræ utero tanquam excrementa fœtida ege- « runtur », *per pœnitentiam tegenda esse, ut Deo accepti simus, juxta illud ps.* 31, 1 : « Beati quorum remissæ sunt « iniquitates, et quorum tecta sunt peccata »; *vel juxta Glossam (ord. implic.), ut cognita miseria conditionis humanæ, sordes mentis elatæ ac superbæ sub fossa profundæ considerationis per humilitatem tegerentur et purgarentur.*

buerint justificandi; 3° utrum cessaverint Christo veniente; 4° utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

Articulus primus

Utrum cæremoniæ legis fuerint ante legem.

Hebr. 7, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ legis fuerint ante legem. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad cæremonias veteris legis, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3. Sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem; dicitur enim Genes. 4, 3, quod *Cain obtulit de fructibus terræ munera Domino; Abel autem* (1) *obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum.* Noe etiam *obtulit holocausta Domino*, ut dicitur Genes. 8, 20; et Abraham similiter, ut dicitur Genes. 22. Ergo cæremoniæ veteris legis fuerunt ante legem.

2. Præterea, ad cæremonias sacrorum (2) pertinet constructio altaris, et ejus inunctio. Sed ista fuerunt ante legem; legitur enim Genes. 13, 18, quod *Abraham ædificavit altare Domino;* et de Jacob dicitur Genes. 28, 18, quod *tulit lapidem, et erexit in titulum, fundens oleum desuper.* Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

3. Præterea, inter sacramenta legalia primum dicitur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Genes. 17. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem; dicitur enim Genes. 14, 18, quod *Melchisedech erat sacerdos Dei summi* (3). Ergo cæremoniæ sacramentorum fuerant ante legem.

4. Præterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad cæremonias observantiarum, ut supra dictum est, quæst. 102, art. 6, ad. 1. Sed talis distinctio fuit ante legem: dicitur enim Genes. 7, 2: *Ex omnibus mundis animalibus* (4) *tolle septena et septena, de animantibus vero immundis duo et duo.* Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

— Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 1: *Hæc sunt præcepta et cæremoniæ quæ mandavit Dominus Deus noster* (1), *ut docerem vos.* Non autem indiguissent super his doceri, si prius prædictæ cæremoniæ fuissent. Ergo cæremoniæ legis non fuerunt ante legem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, quæst. 102, art. 2, cæremoniæ legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quæ ad exteriorem cultum Dei pertinent. Determinatio autem divini cultus pertinet ad cæremonias; sicut etiam determinatio eorum per quæ ordinamur ad proximum, pertinet ad præcepta judicialia, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 4. Et ideo, sicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex auctoritate legis divinæ instituta, sed ratione hominum ordinata, ita etiam erant quædam cæremoniæ, non quidem ex auctoritate alicujus legis determinatæ, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium.

Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud 1 Corinth. 10, 11: *Omnia in figura contingebant illis.*

Fuerunt igitur ante legem quædam cæremoniæ, non tamen cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legis lationem institutæ.

Ad primum ergo dicendum quod hujusmodi oblationes, et sacrificia, et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriæ voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens; ut in rebus quas a Deo acceperant, et quas in reverentiam divinam offerebant, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

Ad secundum dicendum quod etiam sacra quædam instituerunt, quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis distincta divino cultui mancipata.

Ad tertium dicendum quod sacramentum circumcisionis præcepto divino fuit statutum ante legem; unde non potest dici sacramentum legis, quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum; et hoc est quod Dominus dicit Joan. 7, 22: *Circumcisio non ex Moyse*

Art. 1.— Nota duo: 1. In resp. ad 3, quod sacerdotium ante legem, non divina, sed humana determinatione, dignitas erat in primogenitis, ut hinc habeas, quam sacrum fuerit. 2. In resp. ad 4, quod Auctor non dicit, quod nihil fuerit ante legem immundum judicatum a Deo, quantum ad esum; sed dicit quod non fuit distinctio animalium immundorum a mundis tunc a Deo. Hoc enim est verum; primum autem falsum, quia ad Noe dictum est Gen. 9: « Quasi olera virentia tradidi vobis omnia, excepto quod carnem cum sanguine non comedetis »; et cœpit hæc observantia ante legem, sicut circumcisio (Cajetanus).

(1) Vulgata :... *Abel quoque...*

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac, cum plurimis exemplis. — Al., *sacramentorum.*

(3) Vulgata : *altissimi.*

(4) Vulgata : *Ex omnibus animantibus mundis...*

(1) Vulgata :... *cæremoniæ atque judicia, quæ. . Deus vester...*

est, sed ex patribus. Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum secundum humanam determinationem, qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad quartum dicendum quod distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit Genes. 9, 3; *omne quod movetur, et vivit, erit vobis in cibum*, sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem: quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem, vel consuetudinem; sicut et nunc videmus quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabillia, quæ in aliis comeduntur.

Articulus II

Utrum cæremoniæ veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis.

Sup. quæst, 98, art. 1, et quæst. 100, art. 12; et 3 Sent. dist. 40, quæst. 1, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi tempore legis. Expiatio enim a peccato, et consecratio hominis ad justificationem pertinent. Sed Exod. 29 dicitur quod per apersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et Levit. 16 dicitur quod sacerdos per aspersionem sanguinis vituli expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et prævaricationibus eorum, atque peccatis. Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

2. Præterea, id per quod homo placet Deo, ad justitiam pertinet, secundum illud Psal. 10, 8: *Justus Dominus, et justitias dilexit.* Sed per cæremonias aliqui Deo placebant, secundum illud Levit. 10, 19: *Quomodo potui... placere Domino in cæremoniis mente lugubri?* Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

3. Præterea, ea quæ sunt divini cultus, magis pertinent ad animam quam ad corpus, secundum illud Psal. 18, 8: *Lex Domini immaculata, convertens animas.* Sed per cæremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur Levit. 14. Ergo multo magis cæremoniæ veteris legis poterant mundare animam justificando.

— Sed contra est quod Apostolus dicit Gal. 2, 21: *Si data esset lex quæ posset justificare, Christus gratis mortuus esset* (1), id est, sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo cæremoniæ veteris legis non justificabant.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 102, art. 5, ad 4, in veteri lege **duplex immunditia** observabatur: — Una quidem **spiritualis**, quæ est immunditia culpæ: — alia vero **corporalis**, quæ tollebat idoneitatem ad cultum divinum, sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum; et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quædam. **Ab hac igitur immunditia cæremoniæ veteris legis habebant virtutem emundandi,** quia hujusmodi cæremoniæ erant quædam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias ex statuto legis inducta. Et ideo Apostolus dicit, ad Hebr. 9, 13, quod *sanguis hircorum, et taurorum, et cinis vitulæ aspersus inquinatos sanctificat, ad emundationem carnis.* Et sicut ista immunditia quæ per hujusmodi cæremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis, ita etiam ipsæ cæremoniæ *justitiæ, carnis* dicuntur ab ipso Apostolo parum supra, vers. 10: *Justitiis,* inquit, *carnis usque ad tempus correctionis impositis.*

Ab immunditia vero mentis, quæ est immunditia culpæ, non habebant virtutem expiandi; et hoc ideo, quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, *qui tollit peccata* (2) *mundi,* ut dicitur Joan. 1, 29. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter per actum, veteris legis cæremoniæ non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novæ legis, et ideo non poterant a peccato mundare, sicut Apostolus dicit ad

---

ART. 2. — Probatio secundæ probationis scilicet: « Cæremoniæ veteris legis non poterant continere realiter in se virtutem a Christo passo profluentem, etc... » demonstrat a fortiori quod cœremoniæ ante legem veterem, v. g. sacrificia, circumcisio etc. non habebant virtutem justificandi. — Ex hoc art. concl. 1. Non ergo antiqui ex opere operato, sed ex opere operantis justificabantur. 2. Ergo sacramenta veteris legis, multum differebant a sacramentis novæ legis (Porrecta). — *Cfr.* Compendium B. Alberti Magni, l. 4, c. 12.

Definit. Eccl. — Concil. Trident., Sess. 7, Can. 2. de sacram. in genere: si quis dixerit ea ipsa novæ legis sacramenta a Sacramentis antiquæ legis non differre, nisi quia cœremoniæ sunt aliæ, et allii ritus externi, anat. sit. *Item Sess. 6, cap. 1:* Declarat S. Synodus... quod cum omnes homines... facti immundi... usque adeo servi erant peccati, et sub postestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturæ, sed ne Judæi quidem per ipsam ipsam etiam litteram legis Moysi, inde liberari aut sugere possent — *Concil. Florent. in decreto pro Armenis:* quæ (sacramenta novæ legis) multum a sacramentis differunt antiquæ legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: hæc vero nostra, et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt. *Vide etiam Trident. sess. 5, n. 3, supra quæst.* 81, *pag.* 174., *et concil. Arausic. II, can.* 16 *et* 21, *infra quæst.* 109.

(1) Vulgata: *Si enim per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est.*

(2) Vulgata ibi, *peccatum.*

Hebr. 10, 4, quod *impossibile est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata.* Et hoc est quod Gal. 4, 9, Apostolus vocat ea *egena, et infirma elementa :* infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare ; sed hæc infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, id est, eo quod non continent in se gratiam. — Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo ; et ita **ex fide Christi justificabantur; cujus fidei quædam protestatio erat hujusmodi cæremoniarum observatio, in quantum erant figura Christi.** Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quædam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quædam protestationis fidei, quæ a peccato mundabat (1). Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Lev. 4 et 5, quod *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei,* quasi peccatum dimittatur non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. Sciendum est tamen quod hoc ipsum quod veteris legis ceremoniæ a corporalibus munditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis, quæ fit per Christum.

Sic igitur patet quod cæremoniæ in statu veteris legis non habebant virtutem justificandi.

Ad primum ergo dicendum quod illa sanctificatio sacerdotis et filiorum ejus, et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quam deputatio ad divinum cultum, et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut Apostolus dicit Hebr. 13, 12, in præfigurationem illius sanctificationis qua *Jesus per suum sanguinem sanctificavit populum.* Expiatio etiam ad remotionem (2) hujusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpæ ; unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpæ subjectum esse non poterat.

Ad secundum dicendum quod sacerdotes placebant Deo in cæremoniis propter obedientiam, et devotionem, et fidem rei præfiguratæ, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad tertium dicendum quod cæremoniæ illæ quæ erant institutæ in emundatione leprosi non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ ; quod patet ex hoc quod non adhibebantur hujusmodi cæremoniæ nisi jam emundato. Unde dicitur Levit. 14, 3, quod *sacerdos egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, præcipiet ei qui purificatur, ut offerat,* etc. Ex quo patet quod sacerdos constituebatur judex lepræ mundatæ, non autem emundandæ. Adhibebantur autem hujusmodi cæremoniæ ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen quod quandoque si contingeret sacerdotem errare in judicando, miraculose leprosus mundabatur a Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum, sicut etiam miraculose mulieris adulteræ computrescebat femur bibitis aquis in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur Num. 5.

(1) Ita cum. cod. Alcan. aliisque recentiores editiones, insinuante etiam Garcia. — Al., *mundabant.*

(2) Ita cod. Alcan. aliique, et edit. Patav. — Edit. Rom. cum aliis nonnullis : *Hæc ergo expiatio.* — Nicolaius : *Hæc ergo expiatio etiam ad remotionem.*

ARTICULUS III

Utrum cæremoniæ veteris legis cessaverint in adventu Christi.

2-2 quæst. 86, art. 4, ad 1; et 2 Sent., dist. 44, quæst. 2, art. 2, ad 3: et 4 Sent. dist. 1, quæst. 2, art. 5, quæst. 1 et 2, et dist. 2, quæst. 2, art. 4, quæst. 3, corp., et Quodl. 2, art. 8, corp. ; et Rom. 14, lect. 1 et 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim Baruch 4, 1 : *Hic est liber mandatorum Dei, et lex quæ est in æternum.* Sed ad legem pertinebant legis cæremoniæ. Ergo legis cæremoniæ in æternum duraturæ erant.

2. Præterea, oblatio mundati leprosi ad legis cæremonias pertinebat. Sed etiam in Evangelio præcipitur leproso emundato ut hujusmodi oblationes offerat. Ergo cæremoniæ veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Præterea, manente causa manet effectus. Sed cæremoniæ veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, in quantum ordinabantur ad divinum cultum, etiam præter hoc quod ordinabantur in figuram Christi. Ergo cæremoniæ veteris legis cessare non debuerunt.

4. Præterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahæ ; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis ; et aliæ solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, ad 10. Sed fides Abrahæ est semper imitanda etiam a nobis, et beneficium creationis, et alia Dei beneficia semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt. — Sed contra est quod Apostolus dicit ad Col.

ART. 3. — Notandum quod quæstio proposita, nimirum : an lex vetus cessaverit in adventu Christi, potest habere duplicem sensum. 1. Utrum cessaverit quantum ad vim obligandi. 2. Utrum cessaverit quantum ad vim et efficaciam (Medina). In utroque sensu explicat fusissime quæstionem Soto, lib. 2 de justicia, q. 5, art. 4.

Definit. Eccles. — Concil. Florent. in decreto super unione Jacobitarum : Sacrosancta Romana Ecclesia, Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit, profitetur et docet, legalia veteris testamenti, seu Mosaicæ legis, quæ dividuntur in cæremonias, sacra, sacrificia, sacramenta, quia significandi alicujus futuri gratia fuerant instituta (licet divino cultui illa ætate congrueret significato per illa), Domino nostro Jesu Christo adveniente, cessasse, et novi testamenti sacramenta cœpisse.

2, 16 : *Nemo vos judicet in cibo, aut in potu, aut parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum ;* et ad Heb. 8, 13, dicitur quod *dicendo novum (testamentum) veteravit prius ; quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est.*

RESPONDEO dicendum quod omnia præcepta cæremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 1 et 2 ; exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et charitate. Unde secundum diversitatem interioris cultus debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultus : — Unus quidem, secundum quem habetur fides, et spes de bonis cœlestibus, et de his per quæ in cœlestia introducimur ; de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris ; et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. — Alius autem est status interioris cultus, in quo habetur fides et spes de cœlestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed (1) de his per quæ introducimur in cœlestia, sicut de præsentibus, vel præteritis ; et iste est status novæ legis. — Tertius autem status est in quo utraque habentur ut præsentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum ; et iste est status beatorum.

In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum *gratiarum actio et vox laudis* ; et ideo dicitur Apocal. 21, 22, de civitate beatorum : *Templum non vidi in ea, Dominus enim Deus omnipotens templum illius est, et Agnus.* Pari igitur ratione **cæremoniæ primi status, per quas figurabatur et secundus, et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt, et aliæ cæremoniæ induci, quæ convenirent statui cultus divini pro tempore illo in quo bona cælestia sunt futura, beneficia autem Dei, per quæ ad cœlestia introducimur, sunt præsentia.**

Ad primum ergo dicendum quod lex vetus dicitur esse in æternum, secundum moralia quidem simpliciter et absolute, secundum cæremonialia vero quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad secundum dicendum quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominus dixit : *Consummatum est*, ut habetur Joan. 19, 30, et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi jam veritate eorum consummata. In cujus signum in passione Christi velum templi legitur esse scissum, Matth. 27. Et ideo ante passionem Christi, Christo prædicante, et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium, quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso ut legales cæremonias observaret.

Ad tertium dicendum quod rationes litterales cæremoniarum supra assignatæ referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi ; et ideo jam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessavit, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatæ.

Ad quartum dicendum quod fides Abrahæ fuit commendata in hoc quod credidit divinæ promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quamdiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahæ in circumcisione ; sed postquam jam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit, secundum illud Apostoli ad Coloss. 2, 11 : *Circumcisi estis circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu* (1) *Christi, consepulti ei in baptismo.* Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicam, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novæ solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo *Phasæ* succedit festum Passionis Christi et Resurrectionis ; festo *Pentecostes*, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes, in quo fuit data lex spiritus vitæ ; festo *Neomeniæ* succedit festum beatæ Virginis, in qua primo apparuit illuminatio solis, id est, Christi per copiam gratiæ ; festo *Tubarum* succedunt festa Apostolorum ; festo *Expiationis* succedunt festa Martyrum et Confessorum ; festo *Tabernaculorum* succedit festum consecrationis Ecclesiæ ; festo *Cœtus* atque *Collectæ* succedit festum Angelorum, vel etiam festum omnium Sanctorum.

ARTICULUS IV

Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali.

Inf. quæst. 104, art. 3, corp. ; et 2-2, quæst. 87, art. 1, corp., post med., et quæst. 93, art. 1, et quæst. 94, art. 3, ad 5 ; et 4 Sent. dist. 1, quæst. 2, art. 5, quæst. 3 et 4 ; et Rom. 14 ; et Gal. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod post passionem Christi legalia possunt sine pec-

(1) Ita Nicolaius cum cod. Alcan., Tarrac. aliisque. — Al., *scilicet.*

ART. 4. — Concil. Florent. in decreto super unione Jacobitarum, definivit : « Sacrosancta Ecclesia docet... quemcumque post Passionem Christi in legalibus spem

(1) Vulgata omittit *Domini nostri Jesu.*

cato mortali observari. Non est enim credendum quod Apostoli post acceptum Spiritum sanctum mortaliter peccaverint; ejus enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur Luc. ult. Sed Apostoli post adventum Spiritus Sancti legalia observaverunt; dicitur enim Act. 16, quod Paulus circumcidit Timotheum. Et Act. 21, 26 dicitur quod Paulus, secundum consilium Jacobi, *assumptis viris..., purificatus cum eis* (1) *intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio*. Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Præterea, vitare consortia gentilium ad cæremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus pastor Ecclesiæ; dicitur enim ad Galat. 2, 12, quod *cum venissent quidam Antiochiam, subtrahebat et segregabat se Petrus a gentilibus*. Ergo absque peccato post passionem Christi legis cæremoniæ observari possunt.

3. Præterea, præcepta Apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto Apostolorum statutum fuit quod gentiles quædam de cæremoniis legis observarent; dicitur enim Act. 15, 28: *Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris* (2) *vobis, quam hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione*. Ergo absque peccato cæremoniæ legales possunt post Christi passionem observari.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. 5, 2: *Si circumcidamini, Christus nihil* (3) *vobis proderit*. Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi et alias cæremonias observare post passionem Christi, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod omnes cæremoniæ sunt quædam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis; et in utraque protestatione si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui Patres habuerunt; tamen, quia ipsi præcesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis, et ab eis; nam ab eis dicebatur: *Ecce virgo concipiet, et pariet filium*; quæ sunt verba futuri temporis; nos autem idem repræsentamus per verba præteriti temporis, dicentes quod *concepit et peperit*. Et similiter cæremoniæ veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum; nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum.

Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie et veraciter dicebant, ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc cæremonias observaret quas antiqui pie et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum, lib. 19, cap. 16, a med.: *Jam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant; sed annuntiatur quod natus sit, passus sit, resurrexerit, quod hæc sacramenta quæ a Christianis aguntur, jam personant.*

Ad primum ergo dicendum quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim, epist. 75, olim 11 inter op. Aug., et sup. illud Gal. 2: *Sed cum vidissem*, distinxit duo tempora: unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam aut expiativam pro suo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes; statim autem post passionem Christi incœperunt esse non solum mortua, id est, non habentia virtutem et obligationem, sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quod Apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem, sed solum quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Judæos, et eorum conversionem impedirent. Quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tanquam legis cæremonias observantes; sicut si quis pelliculam virilis membri abscideret propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandæ. — Sed quia indecens videtur quod Apostoli ea occultarent propter scandalum quæ pertinent ad veritatem vitæ et doctrinæ, et quod simu-

---

ponentem, et illis, vel ut ad salutem necessariis se subdentem, quasi Christi fides sine illis salvare non posset, peccasse mortaliter. Non tamen negat a Christi passione usque ad promulgatum evangelium illa potuisse servari, dum tamen minime ad salutem necessaria crederentur; sed post promulgatum evangelium, sine interitu salutis æternæ asserit non posse servari. Omnes ergo post illud tempus, circumcisionis et sabbati, reliquorumque legalium observatores, alienos a Christi fide denuntiat et salutis æternæ minime posse esse participes, nisi aliquando ab iis erroribus resipiscant. Omnibus igitur qui Christiano nomine gloriantur, præcipit omnino, quocumque tempore, vel ante, vel post baptismum a circumcisione cessandum; quoniam sive quis in ea spem ponat, sive non, sine interitu salutis æternæ observari omnino non potest. » Unde patet quod canonizata est quasi ad verbum doctrina istius art. et præcipue resp. ad 3. — Cerinthus, Ebion et Nazarei volebant etiam Christianos salutem non posse consequi, nisi totam legem veterem observarent.

De hac re fuit disceptatio magna inter divum Augustinum et D. Hieronymum. Continebat ea concertatio duplicem quæstionem: alteram de cessatione legalium, alteram vero de intellectu illius quod dicit Paulus, se in faciem restitisse Petro. Istam concertationem verbosissimam, redegit hic in compendium S. Thomas summa cum diligentia.

(1) Vulgata :... *illis*...
(2) Vulgata :... *vobis oneris*...
(3) Vulgata :... *vobis nihil*...

latione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientius Augustinus, epist. 40, olim 9, distinxit *tria* tempora : — unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua; — aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua et mortifera; — tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi usque ad divulgationem Evangelii; in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Judæis, poterant illa legalia licite observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideo Paulus circumcidit Thimotheum, qui ex matre Judæa genitus erat; Titum autem, qui ex gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus sanctus ut statim inhiberetur his qui ex Judæis convertebantur, observatio legalium, sicut inhibebatur his qui ex gentilibus convertebantur, gentilitatis ritus, ut quædam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus et a Deo semper prohibitus; ritus autem legis cessabat, tanquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

Ad secundum dicendum quod, secundum Hieronymum, loc. cit. in resp. ad 1, Petrus simulatorie se a gentilibus subtrahebat, ut vitaret Judæorum scandalum, quorum erat Apostolus; unde in hoc nullo modo peccavit. Sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum gentilium, quorum erat Apostolus. Sed Augustinus, loc. sup. cit., hoc improbat, quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet Gal. 2, in qua nefas est credere aliquid falsum esse, dicit quod *Petrus reprehensibilis erat*. Unde verum est quod Petrus peccavit, et Paulus vere eum non simulatorie reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tanquam ex Judæis converso; sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quod ex hoc sequeretur gentilium scandalum.

Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt quod illa prohibitio Apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualem intellectum; ut scilicet in prohibitione *sanguinis* intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione *suffocati* intelligatur prohibitio violentiæ et rapinæ; in prohibitione *immolatorum* intelligatur prohibitio idololatriæ; *fornicatio* autem prohibetur tanquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam glossis, quæ hujusmodi præcepta mystice exponunt. Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde Hieronymus super illud Ezech. 44 : *Omne morticinium*, etc., dicit, circa fin. comment. : *Condemnat sacerdotes, qui in cibis et cæteris hujusmodi hæc cupiditate gulæ non custodiunt.* — Sed quia sunt quædam cibaria magis delicata, et gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt hæc magis quam alia prohibita. Et ideo dicendum secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum cæremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio gentilium et Judæorum simul habitantium. Judæis enim propter antiquam consuetudinem *sanguis* et *suffocatum* erant abominabilia; comestio autem immolatorum simulacris poterat in Judæis aggenerare circa gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum gentiles et Judæos. Procedente autem tempore, cessante causa, cessavit et effectus, manifestata evangelicæ doctrinæ veritate, in qua Dominus docet quod *nihil quod per os intrat, coinquinat hominem*, ut dicitur Matth. 15, 11, et quod *nihil est rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut 1 ad Timoth. 4, 4, dicitur. *Fornicatio* autem prohibetur specialiter, quia gentiles non reputabant eam esse peccatum.

QUÆSTIO CIV.

DE PRÆCEPTIS JUDICIALIBUS. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de præceptis judicialibus; — et primo considerandum est de ipsis in communi; — secundo de rationibus eorum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° quæ sint judicialia præcepta ; 2° utrum sint figuralia; 3° de duratione eorum; 4° de distinctione eorum.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum ratio præceptorum judicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum.

Sup., quæst. 99, art. 4, et locis ibi inductis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio præceptorum judicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. Judicialia

enim præcepta a judicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinationem judiciorum. Non ergo præcepta judicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Præterea, præcepta judicialia a moralibus distinguuntur, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 4. Sed multa præcepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem præceptis secundæ tabulæ. Non ergo præcepta judicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

3. Præterea, sicut se habent præcepta cæremonialia ad Deum, ita se habent judicialia præcepta ad proximum, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 4, et quæst. 101, art. 1. Sed inter præcepta cæremonialia sunt quædam quæ pertinent ad seipsum, sicut observantiæ ciborum, et vestimentorum, de quibus supra dictum est, quæst. 102, art. 6, ad 1 et ad 6. Ergo præcepta judicialia non ex hoc dicuntur quod ordinent hominem ad proximum.

— Sed contra est quod dicitur Ezech, 18, 8, inter cætera bona opera viri justi : *Si judicium verum fecerit inter virum et virum.* Sed judicialia præcepta a judicio dicuntur. Ergo præcepta judicialia videntur dici illa quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, quæst. 95, art. 2, et quæst. 99, art. 3 et 4, præceptorum cujuscumque legis quædam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri, vel vitari; et hujusmodi præcepta dicuntur *moralia*, eo quod a ratione dicuntur mores humani. — Alia vero præcepta sunt quæ non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana; et hujusmodi sunt determinationes quædam moralium præceptorum. Si igitur determinentur moralia præcepta per institutionem divinam in his per quæ ordinatur homo ad Deum, talia dicentur *præcepta cæremonialia;* si autem in his quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur *præcepta judicialia.*

In duobus ergo consistit ratio judicialium præceptorum : — scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem ; — et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

Ad primum ergo dicendum quod judicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem judicandi. Ad principem autem pertinet non solum ordinare de his quæ veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus, qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem, et regimen. Unde præcepta judicialia non solum sunt illa quæ pertinent ad lites judiciorum, sed etiam quæcumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quæ subest ordinationi principis tanquam supremi judicis.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

Ad tertium dicendum quod etiam in his quæ ordinant ad Deum, quædam sunt moralia, quæ ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum; quædam vero sunt cæremonialia, quæ non habent vim obligationis nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quæcumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium; homines enim ordinantur in Deum sicut in finem. Et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad cæremonialia præcepta, quod homo habeat quamdam idoneitatem respectu cultus divini, sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum ; hæc enim est comparatio servorum ad dominos, qui id quod sunt, dominorum sunt, secundum Philosophum in 1 Polit., cap. 3, ante med. Et ideo non sunt aliqua præcepta judicialia ordinantia hominem in seipso; sed omnia talia sunt moralia, quia ratio, quæ est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quæ ad ipsum pertinent, sicut princeps vel judex in civitate. Sciendum tamen quod quia ordo hominis ad proximum magis subjacet rationi quam ordo hominis ad Deum, plura præcepta moralia inveniuntur per quæ ordinatur homo ad proximum, quam per quæ ordinatur homo ad Deum ; et propter hoc etiam oportuit plura esse cæremonialia in lege quam judicialia.

ARTICULUS II

Utrum præcepta judicialia aliquid figurent.

Infra, art. 3, corp.; et 2-2, quæst. 87, art. 7, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium cæremonialium præceptorum, quod sint in figuram alicujus rei instituta. Si igitur etiam præcepta judicialia aliquid figurent,

---

ART. 2. — Adverte quare omnia illius populi erant figuralia. Assignatur namque in resp. ad 2, pro causa, quia Christus ex populo illo, erat nasciturus; id est, quia jus illius populi erat propter Christum venturum ex eo ; consequens est ut verbis et factis prænuntiarent Christum et pertinentia ad ipsum ; et hoc ex divina institutione, cujus solius est facere quod facta totius populi sint in figuram (Cajetanus).

non erit differentia inter judicialia et cæremonialia præcepta.

2. Præterea, sicut populo Judæorum data sunt quædam judicialia præcepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed judicialia præcepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quod neque præcepta judicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. Præterea, ea quæ ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit, quia ea quæ Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 2, ad 2. Sed ea quæ sunt proximorum, non excedunt rationem nostram. Ergo per judicialia, quæ ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

— Sed contra est quod Exod. 21, judicialia præcepta allegorice et moraliter exponuntur.

RESPONDEO dicendum quod *dupliciter* contingit aliquod præceptum esse figurale : — uno modo primo et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum ; et hoc modo præcepta cæremonialia sunt figuralia ; ad hoc enim sunt instituta ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei, et ad mysterium Christi.

Quædam vero præcepta sunt figuralia non primo et per se, sed ex consequenti ; et hoc modo præcepta judicialia veteris legis sunt figuralia ; non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum justitiam et æquitatem ; sed ex consequenti aliquid figurabant, in quantum scilicet totus status illius populi, qui per hujusmodi præcepta disponebatur figuralis erat, secundum illud 1 ad Cor. 10, 11 : *Omnia in figura contingebant illis.*

Ad primum ergo dicendum quod præcepta cæremonialia alio modo sunt figuralia quam judicialia, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod populus Judæorum ad hoc electus erat a Deo quod ex eo Christus nasceretur ; et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 22, cap. 24, in princ. Et propter hoc etiam judicialia illi populo tradita magis sunt figuralia quam judicialia aliis populis tradita ; sicut etiam bella ut gesta illius populi exponuntur mystice, non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines fuerint.

Ad tertium dicendum quod ordo ad proximum in populo illo secundum se consideratus pervius erat rationi ; sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem ; et ex hac parte erat figuralis.

ARTICULUS III

Utrum præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habebant.

Inf., quæst. 108, art. 1, corp., et art. 2, corp., et ad 4; et 2-2, quæst. 62, art. 3, ad 1, et quæst. 81, art. 1, corp. ; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 1, art. 5, quæst. 2, ad 5 ; et Quodl. 2, art. 8, et 4, art. 13, corp. ; et Hebr. 7, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Præcepta enim judicialia pertinent ad virtutem justitiæ ; nam judicium dicitur justiciæ executio. Justitia autem est *perpetua* et *immortalis*, ut dicitur Sap. 1. Ergo obligatio præceptorum judicialium est perpetua.

2. Præterea, institutio divina est stabilior quam institutio humana. Sed præcepta judicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis præcepta judicialia legis divinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Hebr. 7, 18, quod *reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem ipsius* (1) *et inutilitatem*, quod quidem verum est de mandato cæremoniali, quod *non poterat* (2) *facere perfectum juxta conscientiam servientem solummodo in cibis, et in potibus, et variis baptismatibus, et justitiis carnis*, ut Apostolus dicit ad Hebr. 9, 9. Sed præcepta judicialia erant utilia et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad justitiam et æquitatem inter homines constituendam. Ergo præcepta judicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 7, 12, quod, *translato sacerdotio, necesse est ut* (3) *legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo judicialia præcepta adhuc obligationem habent.

ART. 3. — Nota quod differentia inter cæremonialia et judicialia in figurando, non consistit in hoc, quod cæremonialia sint *per se* primo instituta ad figurandum, judicialia autem *per se* secundo ; hoc enim non dicitur in littera. Si enim hoc concederetur non possent hodie a quocumque præcipi principe, sicut cæremonialia, quoniam *per se*, licet secundo, haberent annexam significationem Christi venturi. Sed consistit in hoc quod cæremonialia, ut sic, per se primo, id est secundum primariam intentionem Dei instituentis, figurant Christum venturum ; Judicialia vero ut sic, nec per se primo, nec per se secundo continent rationem figuræ, sed ex consequenti, id est per accidens, in quantum silicet, data sunt populo, cujus totus status erat figurativus. Si enim omnia in figuram contingebant illis, cum siquidem ista judicialia sint pars una omnium contingentium illis, oportet etiam ista ex consequenti esse figuralia. Et propterea possunt hæc statui et servari (Cajetanus).

(1) Vulgata :... *ejus...*

(2) Vulgata :... (*munera et hostiæ...*) *quæ non possunt juxta conscientiam perfectum facere servientem, etc.*

(3) Vulgata :... *necesse est ut et legis...*

RESPONDEO dicendum quod **judicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi; aliter tamen quam cæremonialia**: nam cæremonialia adeo sunt evacuata, ut non solum sint *mortua*, sed etiam *mortifera* observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum. **Præcepta autem judicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt mortifera**, quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa judicialia observari, non peccaret, nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione; talis enim intentio observandi esset mortifera. Et hujus differentiæ ratio potest accipi ex præmissis, art. præc. Dictum est enim quod præcepta cæremonialia sunt figuralia primo et per se, tanquam instituta principaliter ad figuranda Christi mysteria ut futura, et ideo ipsa observatio eorum præjudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria jam esse completa. Præcepta autem judicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum; et ideo, mutato statu illius populi, Christo jam veniente, judicialia præcepta obligationem amiserunt; lex enim fuit pædagogus ducens ad Christum, ut dicitur ad Gal. 3.

Quia tamen hujusmodi judicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolute non præjudicat fidei veritati; sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis præjudicat veritati fidei; quia per hoc haberetur quod status prioris populi adhuc duraret, et quod Christus nundum venisset.

Ad primum ergo dicendum quod justitia quidem perpetuo est observanda; sed determinatio eorum quæ sunt justa, secundum institutionem humanam, vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

Ad secundum dicendum quod præcepta judicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis; sed si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari; non enim eædem legens conveniunt in democratia, quæ est potestas populi, et in oligarchia, quæ est potestas divitum, ut patet per Philosophum in sua Politica, lib. 3, cap. 5, 6 et 9. Et ideo etiam mutato statu illius populi, oportuit præcepta judicialia mutari.

Ad tertium dicendum quod illa præcepta judicialia disponebant populum ad justitiam et æquitatem, secundum quod conveniebat illi statui. Sed post Christum statum illius populi oportuit mutari, ut jam in Christo non esset discretio gentilis et Judæi, sicut antea erat; et propter hoc oportuit etiam præcepta judicialia mutari.

ARTICULUS IV

Utrum præcepta judicialia possint habere aliquam certam divisionem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Præcepta enim judicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quæ inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita. Ergo præcepta judicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Præterea, præcepta judicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia præcepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quod reducuntur ad præcepta decalogi. Ergo præcepta judicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Præterea, præcepta cæremonialia, quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quædam vocantur *sacrificia*, quædam *observantiæ*. Sed nulla distinctio innuitur in lege præceptorum judicialium. Ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

— Sed contra, ubi est ordo, oportet quod sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad præcepta judicialia, per quæ populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

RESPONDEO dicendum quod cum lex sit quasi quædam ars humanæ vitæ instituendæ vel ordinandæ, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem præceptorum; aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret.

Et ideo dicendum est quod **præcepta judicialia veteris legis, per quæ homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanæ. — Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest**: — *unus* quidem principum populi ad subditos; — *alius* autem subditorum ad invicem; — *tertius* autem eorum, qui sunt de populo, ad extraneos; — *quartus* autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum; et secundnm istos quatuor ordines distingui possunt præcepta judicialia veteris legis.

Dantur autem quædam præcepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda; et hæc est una pars judicialium præceptorum. — Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones, et venditiones, et judicia, et pœnas; et hæc est secunda pars judicialium præceptorum. — Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad extraneos, puta de bellis contra hostes, et de susce-

ptione peregrinorum et advenarum ; et hæc est tertia pars judicialium præceptorum. — Dantur etiam in lege quædam præcepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus, et filiis ; et hæc est quarta pars judialium præceptorum.

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita, sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundum differentiam ordinationis humanæ, ut dictum est in corp. artic.

Ad secundum dicendum quod præcepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est, quæst. 100, art. 3, et ideo convenienter alia præcepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed præcepta judicialia et cæremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione, et ideo distinctionis eorum alia est ratio.

Ad tertium dicendum quod ex ipsis rebus quæ per præcepta judicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem judicialium præceptorum.

QUÆSTIO CV

DE RATIONE JUDICIALIUM PRÆCEPTORUM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ratione judicialium præceptorum ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes ; 2° de his quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem ; 3° de his quæ pertinent ad extraneos ; 4° de his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

Articulus primus

Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit in 3 Polit., cap. 4, circa princ., *ordinatio populi præcipue dependet ex maximo principatu.* Sed in lege non invenitur, qualiter debeat institui supremus princeps ; invenitur autem de inferioribus principibus ; primo quidem Exod. 18, 21 : *Provide de omni plebe viros sapientes* (1), etc., et Num. 11, 16 : *Congrega mihi septuaginta viros de senioribus* (2) *Israel;* et Deut. 1, 13 : *Date ex vobis viros sapientes et gnaros*, etc. Ergo insufficienter lex vetus principes populis ordinavit.

2. Præterea, *optimi est optima adducere*, ut Plato dicit in Timæo, aliquant. a princ. Sed optima ordinatio civitatis vel populi cujuscumque est ut gubernetur per regem ; quia hujusmodi regnum maxime repræsentat divinum regimen quo unus Deus mundum gubernat a principio. Igitur lex debuit regem populo instituere, et non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur Deut. 17, 14 : *Cum dixeris : Constituam super me regem..... cum constitues*, etc.

3. Præterea, sicut dicitur Matth. 12, 25 : *Omne regnum in seipsum divisum* (1) *desolabitur :* quod etiam experimento patuit in populo Judæorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa. Sed lex præcipue debet intendere ea quæ pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges ; nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci, sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem prophetam, 3 Reg. 11.

4. Præterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quæ ad Deum pertinent, ut patet Hebr. 5, ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et Levitis, qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimæ, et primitiæ, et multa alia hujusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur ; et præcipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet Exod. 23, 8 : *Non accipietis munera* (2), *quæ excæcant etiam prudentes, et subvertunt verba justorum.*

5. Præterea, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus regem instituendo, instituit jus tyrannicum ; dicitur enim 1 Reg. 8, 11 : *Hoc erit jus regis qui imperaturus est vobis : filios vestros tollet*, etc. Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

— Sed contra est quod populos Israël de pulchritudine ordinationis commendatur Numer. 24, 5 : *Quam pulchra sunt* (3) *tabernacula tua, Jacob, et tentoria tua, Israel!* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

RESPONDEO dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente *duo* sunt attendenda : — quorum *unum* est ut omnes aliquam partem habeant in principatu ;

QUÆSTIO 105. — In hac quæst. explicat S. Doctor eleganter, omnia præcepta judicialia quæ in lege continentur. Unde doctrina hæc maxima est observanda, his qui sanctas Scripturas intelligere capiunt.

(1) Vulgata, *potentes.*

(2) Ibid., *de senibus.*

(1) Vulgata : *divisum contra se.*

(2) Vulgata : *Non accipies munera, quæ etiam excæcant...*

(3) Vulgata omittit *sunt.*

per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant, et custodiunt, ut dicitur in 2 Polit., cap. 1. — *Aliud* est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatuum; cujus cum sint diversæ species, ut Philosophus tradit in 3 Polit., cap. 5, præcipuæ tamen sunt *regnum*, in quo unus (1) principatur secundum virtutem; et *aristocratia*, id est, potestas optimatum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate, vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem, qui omnibus præsit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia (2) bene commixta ex *regno*, in quantum unus præest; ex *aristocratia*, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex *democratia*, id est, potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam: nam Moyses et ejus successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes, quod est quædam species *regni*. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem; dicitur enim Deut. 1, 15: *Tuli de vestris tribubus* (3) *viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes;* et hoc erat *aristocraticum*. Sed *democraticum* erat quod isti de omni populo eligebantur: dicitur enim Exod. 18, 21: *Provide de omni plebe viros sapientes*, etc., et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur Deuter. 1, 13: *Date ex vobis viros sapientes*, etc. Unde patet quod **optima fuit ordinatio principum quam lex instituit**.

Ad primum ergo dicendum quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur; unde dicitur Deuter. 7, 6: *Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris*. Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit; et hoc est quod Moyses petivit Num. 27, 16: *Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis, hominem qui sit super multitudinem hanc;* et sic ex Dei ordinatione institutus est Josue in principatu post Moysen; et de singulis judicibus qui post Josue fuerunt, legitur quod Deus *suscitavit populo salvatorem;* et quod *spritus Domini fuit in eis*, ut patet Judic. 2 et 3. Et ideo etiam electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet Deut. 17, 15: *Eum constitues regem quem Dominus Deus tuus elegerit*.

Ad secundum dicendum quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem, quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur: quia *non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas*, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 8. Perfecta autem virtus in paucis invenitur; et præcipue Judæi crudeles erant, et ad avaritiam proni; per quæ vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed judicem et gubernatorem in eorum custodiam; sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel 1 Reg. 8, 7: *Non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos*. Instituit tamen a principio circa regem instituendum, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut scilicet in ejus electione expectarent judicium Domini, et ut non facerent regem alterius gentis; quia tales reges solent parum affici ad gentem cui præficiuntur, et per consequens non curare de ea. Secundo ordinavit circa reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus, et equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias, quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et justitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum, ut scilicet semper legerent, et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a justitia declinarent.

Ad tertium dicendum quod divisio regni et multitudo regum magis est populo illi data in pœnam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra regem David justum moverant, quam ad eorum profectum. Unde dicitur Oseæ 13, 11: *Dabo tibi regem in furore meo:* et Oseæ, 8, 4: *Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes extiterunt, et non cognovi*.

Ad quartum dicendum quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur; et hoc ideo, ut in majori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit ut eis specialia quædam deputarentur tam in decimis, quam in premitiis, quam etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes, sicut dictum est in corp. art, assumebantur ex toto populo: et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant; et præcipue cum Dominus prohiberet etiam in lege ne superhabundarent divitiis, aut magnifico apparatu; tum quia non erat facile quin

---

(1) Ita codd. Camer. et Alcan. quos sequuntur Nicolaius et edit. Patav. — Edit Rom.: *Præcipue tamen est unum regimen, in quo unus*, etc.

(2) Ita edit. Patav. an. 1712. — Nicolaius cum cod. Tarrac.: *Talis est enim omnis politia*. — Edit. Rom. cum cod. Camerac.: *Talis est enim* (Garcia *vero*) *optima politia*. — Cod. Alcan., *politica*.

(3) Vulgata: *Tuli de tribubus vestris*.

ex his in superbiam et tyrannidem erigerentur; tum etiam quia si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus, et sollicitudine plenus; non multum affectabatur a popularibus; et sic tollebatur seditionis materia.

Ad quintum dicendum quod illud jus non debebatur regi ex institutione divina, sed magis prænuntiabatur usurpatio regum, qui sibis jus iniquum constituunt, in tyrannidem degenerantes, et subditos deprædantes, et hoc patet per hoc quod in fine subdit : *Vosque eritis ei servi ;* quod proprie pertinet ad tyrannidem ; quia tyranni suis subditis principantur ut servis ; unde hoc dicebat Samuel ad terrendum eos, ne regem peterent ; sequitur enim : *Noluit autem audire populus vocem Samuelis.* Potest tamen contingere quod bonus rex absque tyrannide filios tollat, et constituat tribunos, et centuriones, et multa accipiat a subditis suis propter commune bonum procurandum.

Articulus II

Utrum convenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quæ sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege ; dicitur enim, Deut. 23, 24 : *Ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit.* Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Præterea, ex hoc maxime multæ civitates, et regna destruuntur, quod possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 7, ante med. Sed hoc fuit introductum in veteri lege ; dicitur enim Num. 27, 8 : *Homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam ejus transibit hæreditas.* Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. Præterea, societas hominum maxime conservatur per hoc quod homines emendo et vendendo sibi invicem res suas communicant, quibus indigent, ut dicitur in 1 Polit., cap. 5 et 7. Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis ; mandavit enim quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Jubilæi, ut patet Levit. 25. Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Præterea, necessitatibus hominum maxime expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum ; quæ quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt ; unde dicitur Eccli. 29, 10 : *Multi non causa nequitiæ non fœnerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt.* Hoc autem induxit lex primo quidem quia mandavit Deut. 15, 2 : *Cui debetur aliquid ab amico, vel proximo, ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est Domini ;* et Exod. 22, 10, dicitur quod si, præsente domino, animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur. Secundo quia aufertur ei securitas quæ habetur per pignus, dicitur enim Deut. 24, 10 : *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum ejus ut pignus auferas ;* et iterum 12 : *Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei.* Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

5. Præterea, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet; et ideo est maxima cautela adhibenda ; unde etiam dicitur 2 Machab. 3, 15 quod *sacerdotes invocabant eum de cœlo* (1) *qui de depositis legem posuit ut his qui deposuerant ea, salva custodiret.* Sed in præceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur; dicitur enim Exod. 22, quod in amissione depositi statur juramento ejus apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Præterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quæcumque alia hujusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatæ domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod præcipitur Levit. 19, 13 : *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.*

7. Præterea, cum frequenter immineat judiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad judicem. Inconvenienter igitur statuit lex Deut. 17, ut irent ad unum locum expetituri judicium de suis dubiis.

8. Præterea, possibile est non solum duos, sed etiam tres, vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur Deuteron. 19, 15 : *In ore duorum vel* (2) *trium testium stabit omne verbum.*

9. Præterea, pœna debet taxari secundum quantitatem culpæ; unde dicitur etiam Deut. 25, 2 : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed quibusdam æqualibus culpis lex statuit inæquales pœnas ; dicitur enim Exod. 22, 1, quod *restituet fur quinque boves pro uno bove* (3), *et quatuor oves pro una ove.* Quædam etiam non multum gravia peccata gravi pœna puniuntur, sicut Numer. 15, lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato; filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet *comessationibus vacabat, et conviviis,* mandatur lapidari Deut. 21, 20. Igitur inconvenienter in lege sunt institutæ pœnæ.

10. Præterea, sicut Augustinus dicit 21 de Ci-

---

(1) Vulgata :... *de cœlo eum, qui...*
(2) Vulgata :... *aut...*
(3) Vulgata : *Quinque boves pro uno bove restituet...*

vit. Dei, cap. 11, circa princ., *octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem*. Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. *Damnum* quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum, vel quadruptum; *vincula* vero, sicut Num. 15 mandatur de quodam, quod in carcerem includatur; *verbera* vero, sicut Deut. 25, 2: *Si eum qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari; ignominiam* etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quæ tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius; *mortem* etiam inferebat, ut patet etiam Levit. 20, 9: *Qui male dixerit patri suo, aut matri, morte moriatur: pœnam* etiam *talionis* lex induxit, dicens Exod. 21, 24: *Oculum pro oculo, dentem pro dente*. Inconveniens igitur videtur quod alias duas pœnas, scilicet *exilium et servitutem*, lex vetus non inflixit.

11. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur pœna Exod. 21, 29: *Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum, aut mulierem*; et Levit. 20, 16, dicitur: *Mulier quæ succubuerit cuilibet jumento, simul interficiatur cum eo*. Sic igitur videtur quod inconvenienter quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

12. Præterea, Dominus mandavit, Exod. 21, quod homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multo minus reputatur quam occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari pœna homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 21, 1, quod *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis* (1), *et ignorabitur cædis reus.... seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quæ non traxit jugum, nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam, atque saxosam, quæ nunquam arata est, nec sementem recepit; et cædent in ea cervices vitulæ*.

— Sed contra est quod pro speciali beneficio commemoratur in Psal. 147, 20: *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus in 2 de Civ. Dei, cap. 21, circa med. introducit a Tullio dictum, *populus est cœtus multitudinis, juris consensu, et utilitatis, communione sociatus*. Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem justis præceptis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem; una quidem quæ fit auctoritate principum; alia autem quæ fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscujusque disponi potest quod ejus subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subjecti sunt homines oportet quod judicia inter homines exerceantur, et pœnæ malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessæ; et ideo propria auctoritate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando et aliis hujusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim judices, ut patet Deut. 16, 18: *Judices et magistros constitues in omnibus portis ejus... ut judicent populum justo judicio*. Instituit etiam justum judicii ordinem: unde dicitur Deut. 1, 16: *Quod justum est judicate; sive civis ille sit, sive peregrinus* (1), *nulla erit personnarum distinctio*. Sustulit etiam occasionem injusti judicii, acceptationem munerum judicibus prohibendo, ut patet Exod. 23, et Deut. 16. Instituit etiam numerum testium duorum vel trium, ut patet, Deut. 17, et 19. Instituit etiam certas pœnas pro diversis delictis ut post dicitur, in resp. ad 10.

Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus in 2 Polit., cap. 3, quod possessiones sint distinctæ, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur.

Et hæc *tria* fuerunt in lege statuta: — *Primo* enim ipsæ possessiones divisæ erant in singulos; dicitur enim Num. 33, 53: *Ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis* (2). Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit in 2 Polit. cap. 5 et 7. ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit: *unum* quidem ut secundum numerum hominum æqualiter dividerentur; unde dicitur Num 33, 54: *Pluribus dabitis latiorem, et paucioribus angustiorem. Aliud* remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. *Tertium* remedium est ad hujusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu filius, secundo autem filia, tertio fratres, quarto patrui, quinto quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam ulterius lex statuit ut mulieres quæ sunt hæredes, nuberent suæ tribus hominibus, ut habetur Num. 36.

Secundo vero instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis; et primo (3) quantum ad curam; præceptum est enim Deut. 22, 1:

(1) Vulgata :... *hominis cadaver occisi... seniores civitatis illius tollent vitulam...*

(1) Vulgata :... *sive civis sit ille... nulla erit distantia personarum*.

(2) Vulgata :... *quam dividetis vobis sorte*.

(3) Ita Garcia ex cod. Tarrac. et Conrado, quem sequuntur editi passim. — In edit. Rom. deest *primo*. — Cod. Alcan., *esset communis prix*, quod legendum putat Madalena *proprie* vel *patriæ*. An pro *primo* errante manu scriptum est?

Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem (1), *et prœteribis ; sed reduces fratri tuo;* et similiter de aliis ; secundo quantum ad fructum ; concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici licite comedere posset, dum tamen extra non deferret ; quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus, et racemi remanentes, ut habetur Lev. 19, et Deut. 24, et etiam communicabantur ea quæ nascebantur in septimo anno, ut habetur Exod. 23, et Lev. 25.

Tertio vero statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini : unam pure gratuitam ; unde dicitur Deut. 14, 28: *Anno tertio separabis aliam decimam.... venientque Levites.... et peregrinus, et pupillus, et vidua.... et comedent, et saturabuntur ;* aliam vero cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem, et emptionem, et locationem, et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum ; de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certæ in lege. Unde patet quod **lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi**.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, Rom. 13, 8, *qui diligit proximum, legem implevit*, quia scilicet omnia præcepta legis, præcipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona commûnicent, quia dicitur 1 Joan. 3, 17 : *Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem* (2), *et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?* Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facile sibi invicem bona sua communicarent, sicut et Apostolus 1 ad Tim. 6, 18, divitibus mandat *facile tribuere et communicare.* Non autem facile communicativus est qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur ; quæ inter disciplinatas non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad aliquid facile communicandum.

Ad secundum dicendum quod lex non statuit quod mulieres succederent in bonis paternis, nisi ex defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si ejus hæreditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, præcipiens ut mulieres succedentes in hæreditate paterna nuberent suæ tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num. ult.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 5, *regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis.* Unde, sicut ipse dicit ibid., apud quasdam gentilium civitates statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant ; et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad hujusmodi periculum removendum sic ordinavit quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus ; et tamen periculum removit, præcipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret; et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia vero domus urbanæ non erant sorte distinctæ, ideo concessit quod in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero quæ non erant in urbe, sed in villa muros non habente, in perpetuum vendi non poterant, quia hujusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum. Et ideo lex congrue statuit idem jus circa utrumque.

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est in resp. ad 1, intentio legis erat assuefacere homines suis præceptis, ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitiæ fomentum ; et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quæ gratis et absolute donantur, sed etiam in his quæ mutuo conceduntur, quia hujusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Hujusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter institui : — *Primo* quidem ut faciles se præberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deut. 15. — *Secundo* ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitæ necessaria accipiendo ; et si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim Deut. 23, 19 : *Non feneraberis fratri tuo ad usuram;* et 24, 6 : *Non accipies loco pignoris inferiorem, et superiorem molam, quia animam suam apposuit* (1) *tibi;* et Exod. 22, 26, dicitur : *Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum ante solis occasum reddes ei.* — *Tertio* ut non importune exigerent : unde dicitur Exod. 22, 25 : *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi,*

(1) Vulgata :... *non videbis bovem fratris tui aut ovem errantem...*

(2) Vulgata :... *necessitatem habere...*

(1) Vulgata :... *opposuit.*

qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor; et propter hoc etiam mandatur Deuter. 24, 10 : *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris in domum ejus, ut pignus auferas; sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit :* tum quia domus est tutissimum uniuscujusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur; tum etiam quia non concedit creditori ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minus indiguerit. — *Quarto* instituit quod in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat ut illi qui commode reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ea dilectione qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia vero mutuata hæc lex statuit ut propter negligentiam ejus cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur, vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero, eo præsente, et diligenter custodiente, mortua fuerint, vel debilitata, non cogebatur restituere; et maxime si erant mercede conducta; quia ita etiam potuissent mori, et debilitari apud mutuantem; et ita si conservationem animalis consequeretur, jam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc observandum erat, quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium; unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam æquitatem ut saltem tantum restitueret, quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

Ad quintum dicendum quod hæc differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem ejus cui traditur, sed depositum traditur in utilitatem deponentis; et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum. Depositum enim perdi poterat dupliciter : uno modo ex causa inevitabili vel naturali, puta si esset mortuum vel debilitatum animal depositum; vel extrinseca, puta si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum a bestia; in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat; in aliis autem supra dictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solum ad expurgandam suspicionem fraudis tenebatur juramentum præstare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, puta per furtum, et tunc propter negligentiam custodis reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est in resp. ad 4, ille qui mutuo accipiebat animal tenebatur reddere, etiamsi debilitatum aut mortuum fuisset in ejus absentia : de minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad sextum dicendum quod mercenarii, qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quærentes quotidianum; et ideo lex provide ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum; et ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad septimum dicendum quod judices ad hoc inter homines constituuntur ut determinent quod ambiguum inter homines circa justitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum : — Uno modo apud simplices; et ad hoc dubium tollendum mandatur Deut. 16, 18, *ut judices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut judicarent populum justo judicio.* — Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos; ideo ad hoc dubium tollendum constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem a Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa cæremonias divini cultus, et summus judex populi, qui determinaret quæ pertinent ad judicia hominum; sicut etiam nunc per appellationem, vel per consultationem causæ ab inferioribus judicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur Deut. 17, 8 : *Si difficile et ambiguum apud te judicium prospexeris..... et judicium extra portas tuas videris verba variari, ascende ad locum quem elegerit Dominus, veniesque ad sacerdotes levitici generis, et ad judicem qui fuerit illo tempore.* Hujusmodi autem ambigua judicia non frequenter emergebant; unde ex hoc populus non gravabatur.

Ad octavum dicendum quod in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio et infallibilis; sed sufficit aliqua conjecturalis probabilitas, secundum quam rhetor persuadet. Et ideo, licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quod conveniant; et ideo accipitur eorum testimonium tanquam verum, et præcipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non de facili a veritate teste declinarent, instituit lex ut testes diligentissime examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur Deuter. 19. Fuit autem aliqua ratio hujusmodi numeri determinandi ad significandum infallibilem veritatem personarum divinarum; quæ quandoque numerantur duæ, quia Spiritus sanctus est nexus duorum, quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud Joan. 8, 17 : *In lege vestra scriptum est, quia duorum hominum testimonium verum est,* tract. 36 in Joan., an fin.

Ad nonum dicendum quod non solum propter

---

(1) Vulgata :... *judicium esse perspexeris... et judicum intra portas tuas... surge et ascende ..elegerit DominusDeus tuus..*

gravitatem culpæ, sed etiam propter alias causas gravis pœna infligitur : — Primo quidem propter quantitatem peccati, quia majori peccato, cæteris paribus, pœna gravior debetur ; — secundo propter peccati consuetudinem, quia a peccatis consuetis non facile homines abstrahuntur nisi per graves pœnas ; tertio propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato ; ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi propter graves pœnas ; — quarto propter facilitatem committendi peccatum, et jacendi in ipso ; hujusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus etiam circa unum et idem factum : quorum primus est, quando involuntarius peccatum committit ; tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur a pœna ; dicitur enim Deut. 22, 26, quod *puella quæ opprimitur in agro, non est rea mortis ; quia clamavit, et nullus adfuit qui liberaret eam.* Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum ; et tunc pœna secundum veritatem judicii diminui debet ; nisi forte propter communem utilitatem pœna aggravetur ad abstrahendum homines ab hujusmodi peccatis, sicut dictum est hic, sup. — Secundus gradus est, quando quis per ignorantiam peccavit, et tunc alieno modo reus reputabatur propter negligentiam addiscendi ; sed tamen non puniebatur per judices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia ; unde dicitur Levit. 4, 27 : *Anima quæ peccaverit per ignorantiam..., offeret capram immaculatam.* Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia præcepti divini, quod omnes scire tenebantur. — Tertius gradus est, quando aliquis ex superbia peccabat, id est, ex certa electione vel ex certa malitia ; et tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. — Quartus autem gradus est, quando peccabat per proterviam et pertinaciam ; et tunc quasi rebellis et destructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Et secundum hoc dicendum est quod in pœna furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat ; et ideo pro furto aliarum rerum quæ de facili custodiri possunt a furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris ; et ideo frequentius contingebat quod oves furto subtraherentur ; unde lex majorem pœnam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficilius custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim sicut oves ; et ideo adhuc hic majorem pœnam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur ; et hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut et in cæteris furtis ; poterat enim haberi præsumptio quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici secundum Glossam (ordin., princ. cap. 22 Exod.), quod bos habet quinque utilitates, quia immolatur, arat, pascit carnibus, lac dat, et corium etiam diversis usibus ministrat ; et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Oves etiam habet quatuor utilitates, quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat occidebatur, sed propter contumaciam et rebellionem, quæ semper morte puniebatur, ut dictum est hic, sup. Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quæ sabbatum observari præcipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est, quæst. 100, art. 5, in corp., et ad 2, unde occisus fuit tanquam infidelis.

Ad decimum dicendum quod lex vetus pœnam mortis infligit in gravioribus criminibus, scilicet in his quæ contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit pœnam damni ; in percussuris autem et mutilationibus induxit pœnam talionis, et similiter in peccato falsi testimonii ; in aliis autem minoribus culpis induxit pænam flagellationis vel ignominiæ. Pœnam autem servitutis induxit in duobus casibus : in uno quidem, quando septimo anno remissionis ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti, ut liber exiret ; unde pro pœna ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundo infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur Exod. 22. Pœnam autem exilii universaliter lex non statuit, quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis ; unde si quis a populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriæ ; et ideo 1 Reg. 26, 19, dicitur quod David dixit ad Saül : *Maledicti sunt... qui ejecerunt me hodie, ut non habitem in hæreditate Domini, dicentes : Vade, servi diis alienis.* Erat tamen aliquod particulare exilium ; dicitur enim, Deut. 19, quod qui percusserat proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobabatur, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis ; tunc enim ei licebat ad domum suam redire, quia in universali damno populi sueverunt particulares iræ sedari ; et ita proximi defuncti non sic proni erant ad ejus occisionem.

Ad undecimum dicendum quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam, sed in pœnam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab hujusmodi peccatis ; et ideo magis puniebatur dominus, si bos cornupeta fuerat ab heri et nudius tertius, in quo casu poterat occurri periculo, quam si subito cornu-

peta efficeretur. Vel occidebantur animalia in dedestationem peccati, et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad duodecimum dicendum quod ratio litteralis illius mandati fuit, ut rabbi Moyses dicit, lib. 3 *Dux errant.*, cap. 41, a med., quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulæ fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria : quorum unum est quod seniores citati jurabant, nihil se prætermisisse in custodia viarum ; aliud est, quia ille cujus erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, ut si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur ; tertium est, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo ad vitandum utrumque damnum homines civitatis de facili manifestarent homicidum, si scirent ; et raro poterat esse quin aliqua verba, vel indicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, et in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulæ, quæ est animal utile, et fortitudine plenum, præcipue antequam laboret sub jugo, significabatur quod quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat, et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat, et quod tanquam vilis et abjectus a consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur in putredinem convertenda. — Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi, quæ non traxit jugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere, id est, seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

Articulus III

Utrum judicialia præcepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod judicialia præcepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus, Act. 10, 34 : *In veritate comperi quoniam* (1) *non est acceptor personarum Deus ; sed in omni gente qui timet Deum, et operatur justitiam, acceptus est illi.* Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur Deuter. 23, 3, quod *Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt Ecclesiam Domini in æternum ;* e contrario autem ibidem, 7, præcipitur de quibusdam gentibus : *Non abominaberis Idumæum, quia frater tuus est; nec Ægyptium, quia advena fuisti in terra ejus.*

2. Præterea, ea quæ non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam pœnam. Sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate ejus. Ergo inconvenienter mandatur Deut. 23, 2, quod *eunuchus, et ex scorto natus non ingrediatur Ecclesiam Domini.*

3. Præterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenæ non affligantur ; dicitur enim Exod. 22, 21 : *Advenam non contristabis, neque affliges eum; advenæ enim et ipsi fuistis in terra Ægypti;* et 23, 9 : *Peregrino molestus non eris ; scitis enim advenarum animas, qui et ipsi peregrini fuistis in terra Ægypti.* Sed ad afflictionem alicujus pertinet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit Deuteron. 23, ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

4. Præterea, multo magis appropinquant nobis homines quam arbores. Sed his quæ sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum, et effectus dilectionis impendere, secundum illud Eccli. 13, 19 : *Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi.* Inconvenienter igitur Dominus, Deuter. 20, mandavit quod de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Præterea, bonum commune secundum virtutem est bono privato præferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes quæritur bonum commune. Inconveienter igitur mandatur Deut. 20, quod imminente prælio, aliqui domum remittantur, puta qui ædificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Præterea, ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus, et corde pavidus, culpabile est ; contrarium enim est virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur a labore prælii excusabantur formidolosi, et pavidum cor habentes.

— Sed contra est quod Sapientia divina dicit Prov. 8, 8 : *Justi sunt omnes sermones mei, non est in eis parvum quid, neque perversum.*

RESPONDEO dicendum quod **cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter : — uno modo pacifice,— alio modo hostiliter,— et quantum ad utrumque modum ordinandum lex convenientia præcepta continebat.**

Tripliciter enim offerebatur Judæis occasio ut cum extraneis pacifice communicarent : — *primo* quidem quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. — *Alio modo* quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenæ ; et quantum ad utrumque lex misericordiæ præcepta posuit ; nam Exod. 22, 21, dicitur : *Advenam non contristabis;* et 23, 9,

(1) Vulgata:... *quia non est personarum acceptor Deus* ....

dicitur : *Peregrino molestus non eris.* — *Tertio* vero, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant ; et in his quidam ordo attendebatur ; non enim statim recipiebantur quasi cives ; sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputarentur cives, nisi qui ex avo, vel atavo cives existerent, ut Philosophus dicit in 3 Polit., cap. 1, a med. Et hoc ideo, quia si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quæ sunt populi, possent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Judæos, scilicet de Ægyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumæis filiis Esaü fratris Jacob in tertia generatione reciperentur in consortium populi : quidam vero, quia hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitæ et Moabitæ, nunquam in consortium populi admitterentur. Amalecitæ autem, qui magis eis fuerunt adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium quasi hostes perpetui haberentur ; dicitur enim Exod. 17, 16 : *Bellum Dei* (1) *contra Amalec a generatione in generationem.*

Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis lex convenientia præcepta tradidit. — Nam *primo* quidem instituit ut bellum juste iniretur : mandatur enim, Deut. 20, quod cum accederent ad expugnandam civitatem, offerrent et primo pacem ; — *secundo* instituit ut fortiter bellum inceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam, et ad hoc melius observandum instituit quod imminente prælio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei ; — *tertio* mandavit ut impedimenta prælii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta præstare ; — *quarto* instituit ut victoria moderate uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

Ad primum ergo dicendum quod homines nullius gentis exclusit lex a cultu Dei, et ab his quæ pertinent ad animæ salutem ; dicitur enim Exod. 12, 48 : *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus ; et tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Sed in temporalibus quantum ad ea quæ pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra dicta, in corp. art., sed quidam in tertia generatione, scilicet Ægyptii et Idumæi ; alii vero perpetuo excludebantur in detestationem culpæ præteritæ, sicut Moabitæ, et Ammonitæ, et Amalecitæ. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant, et peccare desistant ; ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii a simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensative aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum ; sicut Judith 14, 6, dicitur quod *Achior dux filiorum Ammon appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis ejus ;* et similiter Ruth Moabitis, quæ *mulier virtutis erat.* Licet possit dici quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in 3 Polit., cap. 3, a med., dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. — *Simpliciter* quidem civis est qui potest agere ea quæ sunt civium, puta dare consilium vel judicium in populo. — *Secundum quid* autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personæ, et pueri, et senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quæ pertinent ad commune. Ideo ergo spurii propter vilitatem originis excludebantur ab Ecclesia, id est, a collegio populi, usque ad decimam generationem ; et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et præcipue in populo Judæorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem. Nam etiam apud gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 7, circ. med. Tamen quantum ad ea quæ ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenæ, ut dictum est in corp. art., et ad 1. Dicitur enim Isa, 56, 3 : *Non dicat filius advenæ, qui adhæret Domino, dicens : Separatione dividet me Dominus a populo suo ; et non dicat eunuchus : Ecce ego lignum aridum.*

Ad tertium dicendum quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quadam permissione, propter pronitatem Judæorum ad avaritiam, et ut magis pacifice se haberent ad extraneos, a quibus lucrabantur.

Ad quartum dicendum quod circa civitates hostium quædam distinctio adhibebatur. Quædam enim erant remotæ, non de numero illarum urbium quæ eis erant repromissæ : et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei ; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quæ erant eis repromissæ, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores ; ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinæ justitiæ executorem mittebat ; dicitur enim Deut. 9, 5 : *Quia illæ egerunt impie, introeunte te, deletæ sunt.* Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius

(1) Vulgata : *Bellum Domini erit contra...*

populi, cujus ditioni civitas et ejus territorium erat subjiciendum.

Ad quintum dicendum quod novus ædificator domus, aut plantator vineæ, vel desponsator uxoris excludebantur a prælio propter duo: — Primo quidem quia ea quæ homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere; unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum. — Secundo quia, sicut Philosophus dicit, in 2 Phys., text. 56, *infortuniu vimdctur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo.* Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis positi non fuerunt, et etiam populus considerans hæc horreret, hujusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a prælio.

Ad sextum dicendum quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum præsentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

Articulus IV

Utrum convenienter lex vetus præcepta ediderit circa domesticas personas.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lex vetus præcepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim, id quod est, domini est, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 3 et 4. Sed id quod est alicujus, perpetuo ejus esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit Exod. 21, quod servi septimo anno liberi abscederent.

2. Præterea, sicut animal aliquod, ut asinus aut bos, est possessio domini, ita etiam servus. Sed de animalibus præcipitur Deut. 22, quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur Deut. 23, 15 : *Non tradas* (1) *servum domino suo, qui ad te confugerit.*

3. Præterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis aspere affligunt servos aut ancillas : asperrima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur Exod. 21, 21, quod; *qui percusserit servum suum, vel ancillam virga...., si uno die supervixerit, non subjacebit pœnæ, quia pecunia illius est.*

4. Præterea, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium, ut dicitur in 1 Polit., cap. 4, circ. med., et in 3, cap. 4. Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam vel in ancillam.

5. Præterea, pater habet sui filii potestatem. Sed ejus est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur Deuter. 21, quod pater ducat filium suum ad seniores civitatis puniendum.

6. Præterea, Dominus prohibuit, Deut. 7, ut cum alienigenis non sociarent conjugia, et conjuncta etiam separarent ut patet 1 Esdr., 10. Inconvenienter igitur Deuter. 21, conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

7. Præterea, Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus præcepit esse vitandos, ut patet Lev. 18. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 25, quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater ejus acciperet.

8. Præterea, inter virum et uxorem sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit, Deut. 24, quod aliquis posset uxorem dimittere, scripto libello repudii, et quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

9. Præterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandam injuriam servi in dominum, vel filii in patrem non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiæ ad investigandum uxoris adulterium, Num. 5. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege præcepta judicialia circa personas domesticas.

— Sed contra est quod dicitur in Psal. 18, 10 : *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa.*

Respondeo dicendum quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit, in 1 Polit., cap. 1, a med., est secundum quotidianos actus, qui ordinantur ad necessitatem vitæ. Vita autem hominis conservatur dupliciter : uno modo quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit; et ad talem vitæ conservationem opitulantur homini exteriora bona, et quibus homo habet victum, vestitum et alia hujusmodi necessaria vitæ, in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur **in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium. Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia præcepta tradidit.**

(1) Vulgata : *Non trades...*

Nam quantum *ad servos* iustituit ut modeste tractarentur et quantum ad labores, ne scil c e immoderatis laboribus affligerentur; unde Deut 5, 14, Dominus mandavit *ut in die sabbati requiescat et servus, et ancilla tua, sicut et tu;* iterum quantum ad pœnas infligendas : imposuit enim mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur Exod. 21, et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quæ apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur Exod, 21. Mandatur etiam insuper, Deut. 15, ut eis detur viaticum.

Circa uxores vero statuitur in lege, quantum ad uxores ducendas, ut scilicet ducant uxores suæ tribus, sicut habetur Numer. ult., et hoc ideo ne sortes tribuum confundantur : et quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur Deut. 25, et hoc ideo ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quamdam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleatur. Prohibuit etiam quasdam personas ne in conjugium ducerentur, scilicet alienigenas propter periculum seductionis, et propinquas propter reverentiam naturalem quæ eis debetur. Statuit enim qualiter uxores jam ductæ tractari deberent, ut scilicet non leviter infamarentur: unde mandatur puniri ille qui falso crimen imponit uxori, ut habetur Deut. 22, et quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur Deut. 21, et etiam quod propter odium uxorem non affligeret, sed potius scripto libello eam dimitteret, ut patet Deut. 24. Et ut etiam major dilectio inter conjuges a principio contrahatur, præcipitur quod cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicæ necessitatis injungatur, ut libere possit lætari cum uxore sua.

Circa filios autem instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo (1) eos in fide; unde dicitur Exod. 12, 26: *Cum dixerint vobis filii vestri : Quæ est ista religio? dicetis eis : Victima transitus Domini est;* et quod etiam instituerent eos in moribus: unde dicitur Deut. 21, 20, quod patres dicere debent : *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriæ atque conviviis.*

Ad primum ergo dicendum quod quia filii Israel erant a Domino de servitute liberati, et per hoc divinæ servituti addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent; unde dicitur Lev. 25, 39 : *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit : mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Ægypti, ut non veneant conditione servorum;* et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.

Ad secundum dicendum quod mandatum illud intelligitur de servo qui a domino quæritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

Ad tertium dicendum quod circa læsiones servis illatas lex considerasse videtur, utrum sit certa vel incerta. — Si enim læsio certa esset, lex pœnam adhibuit : pro mutilatione quidem amissionem servi, qui mandabatur libertate donandus, pro morte autem homicidii pœnam, cum servus in manu domini verberantis moreretur. — Si vero læsio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam pœnam infligebat in proprio servo, puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquos dies; incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset, quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiamsi postea moreretur; tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat, quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi erat quædam possessio domini; et ideo pro causa assignatur, quare non subjaceat pœnæ pecuniariæ, quia *pecunia illius est.*

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est in solut. 1 arg., nullus Judæus poterat possidere Judæum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius usque ad tempus; et per hunc modum permittebat lex quod paupertate cogente aliquis filium vel filiam venderet; et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt; dicit enim : *Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur, sicut exire ancillæ consueverunt.* Per hunc etiam modum non solum filium suum, sed etiam seipsam aliquis vendere poterat magis quasi mercenerarium quam quasi servum, secundum illud Lev. 25, 39 : *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit.*

Ad quintum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. ult., ant. med., principatus paternus habet solum admonendi potestatem, non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimi possunt: et ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax a principibus civitatis puniretur.

Ad sextum dicendum quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in odololatriam; et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quæ in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritns retinerent. Si qua vero

(1) Al., *instituendo.*

idololatriæ cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem; unde ipsa dixerat socrui suæ : *Populus tuus, popul s meus; Deus tuus, Deus meus*, ut habetur Ruth. 1, 16. Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci, nisi prius rasa cæsarie, et circumcisis unguibus, et deposita veste, in qua capta est, et fleret patrem et matrem, per quæ significatur idololatriæ perpetua abjectio.

Ad septimum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., hom. 49, circ. med., *quia immitigabile malum erat mors, apud Judæos, qui omnia pro præsenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quædam mortis mitigatio*. Non autem alius, quam frater, vel propinquus, jubebatur accipere uxorem defuncti, quia non ita crederetur, qui ex tali conjunctione erat nasciturus, esse ejus filius qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum ejus qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere justum erat. Ex quo patet quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris sui defuncti fungebatur.

Ad octavum dicendum quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter justum esset, sed propter duritiam Judæorum, ut Dominus dicit Matth. 19; sed de hoc oportet plenius tractari, cum de matrimonio agetur (Vid. Suppl., quæst. 67).

Ad nonum dicendum quod uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium, et de facili propter delectationem, et latenter, quia *oculis adulteri observat caliginem*, ut dicitur Job. 24, 15. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum, quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia, quæ non potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulteræ.

QUÆSTIO CVI

DE LEGE EVANGELICA, QUÆ DICITUR LEX NOVA, SECUNDUM SE. — *In quatuor articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quæ dicitur lex nova; — et primo de ipsa secundum se; — secundo de ipsa per comparationem ad legem veterem; — tertio de his quæ in lege nova continentur.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° qualis sit, utrum scilicet sit scripta, vel indita; 2° de virtute ejus, utrum justificet; 3° de principio ejus, utrum debuerit dari a principio mundi; 4° de termino ejus, utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum lex nova sit lex scripta.

Inf., art. 2 et 3, corp., et quæst. 107, art. 1, ad 2 et 3, et quæst. 108, art. 1, corp., et ad. 1; et Quodl. 4, art. 13, corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum, Joan. 20, 31 : *Hæc autem scripta sunt, ut credatis.* Ergo lex nova est lex scripta.

2. Præterea, lex indita est lex naturæ, secundum illud Rom. 2, 14 : *Naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, qui habent opus* (1) *legis scriptum in cordibus suis.* Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret a lege naturæ.

3. Præterea, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu Novi Testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in Novo Testamento, et eis qui sunt in Veteri Testamento; dicitur enim, Sap. 7, 27, quod *divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et prophetas constituit.* Ergo lex nova non est lex indita.

— Sed contra est quod lex Nova est lex novi Testamenti. Sed lex Novi Testamenti est indita in corde; Apostolus enim, ad Heb. 8, 8, inducens auctoritatem quæ habetur Jerem. 31 : *Ecce dies venient, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel*, et super domum *Juda Testamentum novum;* et exponens quod sit hoc Testamentum,

---

ART. 1. — *Evangelium* juxta vim nominis, generaliter sonat cujusvis rei prosperæ nuntiationem. Sed communi usu S. Scripturæ et Christianorum, specialius sumitur pro certæ cujusdam rei bonæ et optatissimæ nuntiatione, Christi scilicet Salvatoris. *Testamentum Novum* est pactum seu promissio, qua Deus nobis promisit ac dedit Salvatorem, et per eum gratiam et gloriam. *Lex Evangelica* igitur dicitur ea, quam Christus Evangelium annuntians dedit, quæ dicitur etiam lex Novi Testamenti, quia data est cum Novo Testamento. Dicitur *Lex nova*, quia noviter data est post legem Moysi; et quia ratione eorum quæ continet renovat hominem. Unde nota bene quod per legem novam et evangelicam, non oportet intelligere, vel unum aliquod mandatum noviter datum, vel solam congeriem præceptorum novorum secundum se, seu præcise ut sunt nova præcepta; sed totam illam disciplinam et doctrinam vel ordinationem quam Christus Dominus per seipsum instituit et tradidit (Sylvius). — Sensus conclusionis art. est : quod Christus novam legem infudit animis nostris inclinando nos ad opera cœlestia per gratiam Spiritus sancti, quam effudit in nos abunde. Hanc ob rem, lex nova principaliter indita est in corde; inde enim ad bona opera inclinamur, ut ea opere compleamus; e contra vero lex vetus in lapidibus scripta extitit, et inde in corda hominum transferebatur (Medina). Harum legum differentiam accurate et diligenter, S. Augustinus explicat, lib. *de Spiritu et Littera*.

Cfr. — S. August. *de Spiritu et littera*; Suarez *de Legib.*, l. 10; Bellarmin. *de Justificatione* lib. 4; Neubauer, tract. de Legib., in theolog. Wirceburg.; Greg. de Valentia, *de Vera et falsa Differentia veteris et novæ legis.*

(1) Vulgata :... *qui ostendunt opus legis scriptum...*

dicit ibid. 10: *Quia hoc est Testamentum quod disponam domui Israel... dando leges meas in mentem eorum, et in corde eorum superscribam eas.* Ergo lex nova est lex indita.

RESPONDEO dicendum quod *unaquæque res illud videtur esse quod in ea est potissimum*, ut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 4, ante med. Id autem quod est potissimum in lege Novi Testamenti, et in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritus sancti, quæ datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quæ datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per Apostolum, qui ad Rom. 3, 27, dicit: *Ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est. Per quam legem? factorum? Non, sed per legem fidei;* ipsam enim fidei gratiam *legem* appellat. Et expressius ad Rom. 8, 2, dicitur: *Lex spiritus vitæ in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis.* Unde et Augustinus dicit, in lib. de Spiritu et Littera, cap. 17 et 26, quod *sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium;* et alibi dicit, in eodem lib., cap. 21, in princ.: *Quæ sunt legis Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritus sancti?* Habet tamen lex nova quædam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus sancti, et ad usum hujus gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi secundaria in lege nova; de quibus opportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod **principaliter lex nova est lex indita, —secundario autem est lex scripta.**

Ad primum ergo dicendum quod in scriptura Evangelii non continentur nisi ea quæ pertinent ad gratiam Spiritus sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiæ. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur Spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi; secundum affectum vero continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritus sancti gratiæ. Mundus enim, id est, amatores mundi, non potest capere Spiritum sanctum, ut habetur Joan. 14. Usus vero spiritualis gratiæ est in operibus virtutum, ad quæ multipliciter Scriptura Novi Testamenti homines exhortatur.

Ad secundum dicendum quod dupliciter est aliquid inditum homini: — uno modo quasi pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini. — Alio modo est aliquid inditum homini, quasi naturæ superadditum per gratiæ donum, et hoc modo lex nova est indita homini non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum.

Ad tertium dicendum quod nullus unquam habuit gratiam Spiritus sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad Novum Testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiæ indita, secundum hoc ad Novum Testamentum pertinebant.

ARTICULUS II

Utrum lex nova justificet.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non justificet. Nullus enim justificatur, nisi legi Dei obediat, secundum illud ad Hebr. 5, 9: *Factus est*, scilicet Christus, *omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ.* Sed Evangelium non semper hoc operatur quod homines ei obediant; dicitur enim Roman. 10, 16: *Non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex nova non justificat.

2. Præterea, Apostolus probat ad Rom. quod lex vetus non justificabat, quia ea adveniente prævaricatio crevit; dicitur enim Rom. 4, 15: *Lex iram operatur; ubi enim non est lex, nec prævaricatio.* Sed multo magis lex nova prævaricationem addidit; majori enim pœna est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat, secundum illud Hebr. 10, 28: *Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus, vel tribus testibus moritur; quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit?* etc. Ergo lex nova non justificat, sicut nec vetus.

3. Præterea, justificare est proprius effectus Dei, secundum illud ad Rom. 8, 33: *Deus est qui justificat.* Sed lex vetus fuit a Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis justificat quam lex vetus.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 1, 16: *Non erubesco Evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti.* Non autem est salus nisi justificatis. Ergo lex Evangelii justificat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc. in corp., et ad 1, ad legem Evangelii duo pertinent.—Unum quidem, **principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interius data, et quantum ad hoc nova lex justificat.** Unde Augustinus dicit, in lib. de Spiritu et Littera, cap. 17, circ. princ.: *Ibi*, scilicet in Veteri Testamento, *lex intrinsecus est posita, qua injusti terrerentur; hic*, scilicet in Novo Testamento, *intrinsecus data est, qua justificarentur.*

ART. 2. — Ex his sequitur 1. Quod gratia et charitas tempore Evangelii, uberius infunduntur quam unquam fuerint hominibus allata. 2. Quod gratia et charitas est proprius et per se fructus legis evangelicæ. 3. Quod quicumque gratiam adepti sunt ab origine mundi, ex hoc ipso modo pertinent ad Novum Testamentum. 4. Quod justificare proprie evangelicæ legi competit, quod legi veteri nullatenus convenire, antea fuit ostensum (Medina).

Aliud pertinet ad legem Evangelii **secundario, scilicet documenta fidei et præcepta ordinantia affectum humanum et humanos actus; et quantum ad hoc nova lex non justificat.** Unde Apostolus dicit 2 ad Cor. 3, 6: *Littera occidit, spiritus autem vivificat*, et Augustinus exponit in lib. de Spiritu et Littera, cap. 14 et 17, quod per litteram intelligitur quælibet scriptura extra homines existens, etiam moralium præceptorum, qualia continentur in Evangelio, unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.

Ad primum ergo dicendum quod illa objectio procedit de lege nova, non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa, scilicet quantum ad documenta et præcepta exterius homini posita, vel scripto vel verbo.

Ad secundum dicendum quod gratia Novi Testamenti, etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono ut homo peccare non possit; hoc enim pertinet ad statum gloriæ. Et ideo, si quis post acceptam gratiam Novi Testamenti peccaverit, majori pœna est dignus, tanquam majoribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens; nec tamen propter hoc dicitur quod lex nova iram operatur, quia, quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad tertium dicendum quod legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter; nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis, legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit, 2 ad Cor. 3. Proinde, sicut Augustinus dicit, in lib. de Spiritu et Littera, cap. 18, in princ., *litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis, et ministrationem damnationis Apostolus appellat; hanc autem*, scilicet Novi Testamenti legem, *ministrationem spiritus, et ministrationem justitiæ dicit, quia per donum Spiritus operamur justitiam, et a prævaricationis damnatione liberamur.*

Articulus III

Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi.

Sup. quæst 91 art. 5, ad 2, et 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova debuerit dari a principio mundi. *Non enim est personarum* (1) *acceptio apud Deum*, ut dicitur ad Rom. 2. 11. Sed *omnes homines* (2) *peccaverunt, et egent gloria Dei*, ut dicitur ad Rom. 3, 23. Ergo a principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

2. Præterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, *qui vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur 1 ad Tim. 2, 4, mandavit Evangelium prædicari in omnibus locis, ut patet Matth. ult., et Marc. ult. Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quod a principio mundi daretur.

3. Præterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quæ est æterna, quam salus corporalis, quæ est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quæ sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens ejus potestati omnia quæ erant propter hominem creata, ut patet Gen. 1. Ergo etiam lex nova, quæ maxime est necessaria ad salutem spiritualem, debuit hominibus a principio mundi dari.

— Sed contra est quod Apostolus dicit. 1 ad Corinth. 15, 46: *Non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed lex nova est maxime spiritualis. Ergo lex nova non debuit a principio mundi dari.

RESPONDEO dicendum quod **triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari a principio mundi.** — Quarum *prima* est, quia lex nova, sicut dictum est art 1, hujus quæst. principaliter est gratia Spiritus sancti, quæ abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum. Unde dicitur Joan. 7, 39: *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.* Et hanc rationem manifeste assignat Apostolus ad Rom. 8, 3, ubi, postquam præmiserat de lege spiritus vitæ, subjungit: *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati* (1) *de peccato damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis.*

Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novæ: non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine, sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus ad Galat. 3, 24: *Lex pædagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur; at ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo.*

Tertia ratio sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiæ. Et primo oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis ut in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus, ad Rom. 5, 20, dicens: *Lex subintravit, ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit et* (2) *gratia.*

Ad primum ergo dicendum quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiæ; et ideo *quibuscumque non datur*,

(1) Vulgata :... *acceptio personarum...*
(2) Vulgata omittit *homines.*

(1) Vulgata :... *et de peccato* etc.
(2) Vulgata omittit *et.*

hoc est ex justitia ; quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia, ut Augustinus dicit in lib. de Perfectione justitiæ (implic. cap. 4, a med. expresso autem epist. 127, olim 107, a med.). Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quod non omnibus a principio mundi legem gratiæ proposuit, quæ erat debito ordine proponenda, ut dictum est in corpore articuli.

Ad secundum dicendum quod diversitas locorum non variat diversum statum humani generis qui variatur per temporis successionem, et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus ; licet omni tempore fuerint aliqui ad Novum Testamentum pertinentes, ut supra dictum est art. 1, hujus quæst. ad 3.

Ad tertium dicendum quod ea quæ pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantum ad naturam, quæ non tollitur per peccatum ; sed ea quæ pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quæ amittitur per peccatum ; et ideo non est similis ratio de utrisque.

Articulus IV

Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non sit duratura usque ad finem mundi, quia, ut Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 13, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed lex nova ex parte est ; dicit enim Apostolus ibid 9. *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus.* Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Præterea, Dominus, Joan. 16, promisit discipulis suis in adventu Spiritus sancti paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in stat . Novi Testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Præterea, sicut Pater est alius a Filio, et Filius a Patre, ita Spiritus sanctus a Patre et Filio. Sed fuit quidam status, conveniens personæ Patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant ; similiter etiam est alius status conveniens personæ Filii, scilicet status novæ legis, in quo clerici intendentes sapientiæ, quæ appropriatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritus sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

4. Præterea, Dominus dicit., Matth. 24, 14 : *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe..... et tunc veniet consummatio.* Sed Evangelium Christi jamdiu est prædicatum in universo orbe, nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritus sancti, quasi alia lex.

— Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 24, 34 : *Dico vobis quia non præteribit generatio hæc, donec omnia* (1) *fiant*, quod Chrysostomus, hom. 78 in Matth. parum a princ. exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem sæculi.

Respondeo dicendum quod status mundi variari potest *dupliciter* : — uno modo **secundum diversitatem legis ; et sic huic statui novæ legis nullus alius status succedet.** Successit enim status novæ legis statui veteris legis, tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status præsentis vitæ potest esse perfectior quam status novæ legis ; nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit ; hoc autem facit nova lex ; unde Apostolus dicit, ad Hebr., 10, 19 : *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus.* Unde non potest esse aliquis perfectior status præsentis vitæ quam status novæ legis, quia tanto est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius.

Alio modo status hominum variari potest, secundum quod homines diversimode se habent ad eamdem legem vel perfectius, vel minus perfecte ; et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus ; cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque autem omnino prætermitterentur. **Sicut etiam et status novæ legis diversificatur secundum diversa loca, et tempora, et personas, in quantum gratia Spiritus sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur.**

Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit, et maxime ab Apostolis, qui *primitias Spiritus acceperunt*, id est, *et tempore prius, et cæteris abundantius*, ut Glossa interl. dicit. Rom. 8.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dic t, in lib. Eccles. Hier. cap. 5, parum a princ., triplex est hominum status. — Primus quidem veteris legis ; — secundus novæ legis ; —

Art. 4. — De errore Montani (173), vide Tertul., *de Præscript.* c. 15, et S. August. lib. *de Hæresib.*, hæres. 26. De errore Manichæi (273), vide S. August. hæres. 46. Quidam vero, istis posterioribus temporibus, inter quos M. Vintrassius et Dollinger, aliquod S. Spiritus regnum, nunc Christi regno successurum somniaverunt De hoc errore fuerat etiam suspectus abbas Joachim sæculo XIII. Responsio ad fidem pertinens est, legem novam usque ad finem mundi duraturam.

Definit. Eccles. — Naturalist., Rationalist. et Liberal. proposit. damnavit. Pius IX in Syllabo : 5. Divina revelatio est imperfecta, et idcirco subjecta continuo et indefinito progressui, qui humanæ rationis progressioni respondeat.

(1) Vulgata :... *donec omnia hæc fiant.*

tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status Evangelii, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriæ, quo veniente iste status evacuatur, sicut dicitur 1 ad Corinth. 13, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. Contra Faustum (ubi non occurit, sed habetur in lib. de Hæresib. hæresi 26 et 46), Montanus et Priscilla posuerunt, quod promissio Domini de Spiritu sancto dando non fuit completa in Apostolis, sed in eis. Et similiter Manichæi posuerunt, quod fuit completa in Manichæo, quem dicebant esse Spiritum paracletum. Et ideo utrique non recipiebant Actus Apostolorum, in quibus manifeste ostenditur quod illa promissio fui in Apostolis completa, sicut Dominus iterato eis promisit Act. 1, 5 : *Baptizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies ;* quod impletum legitur Act. 2. Sed istæ vanitates (1) excluduntur per hoc quod dicitur Joan. 7, 39 : *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus erat glorificatus.* Ex quo datur intelligi quod statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritus sancti. Docuit autem Spiritus sanctus Apostolos omnem veritatem de his quæ pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis ; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus ; hoc enim ad hos non pertinebat, secundum illud Act. 1, 7 : *Non est vestrum nosse tempora, vel momenta, quæ Pater posuit in potestate sua* (2).

Ad tertium dicendum quod lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur; unde Dominus dicit Joan. 5, 46 : *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi ; de me enim ille scripsit.* Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus sancti, secundum illud Rom. 8. 2 : *Lex Spiritus vitæ in Christo Jesu,* etc., unde non est expectanda alia lex quæ sit Spiritus Sancti.

Ad quartum dicendum quod cum Christus statim in principio evangelicæ prædicationis dixerit, Matth. 3, 2 : *Appropinquavit regnum cælorum,* stultissimum est dicere quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed prædicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter : — Uno modo quantum ad divulgationem notitiæ Christi, et sic prædicatum fuit Evangelium in universo orbe, etiam tempore Apostolorum, ut Chrysostomus dicit, hom. 76 in Matth., aliquant, a princ. Et secundum hoc quod additur : *Et tunc erit consummatio,* intelligitur hoc de destructione Jerusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. — Alio modo potest intelligi prædicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia ; et ita, sicut dicit Augustinus, in epistola ad Hesych. cir. med., *nondum est prædicatum Evangelium in universo orbe ;* sed hoc facto, veniet consummatio mundi.

(1) Al., *varietates.*
(2) Vulgata... *in sua potestate.*

QUÆSTIO CVII

DE COMPARATIONE LEGIS NOVÆ AD VETEREM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de comparatione legis novæ ad legem veterem ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum lex nova sit alia lex a lege veteri ; 2° utrum lex nova impleat veterem ; 3° utrum lex nova contineatur in veteri ; 4° quæ sit gravior, utrum lex nova vel vetus.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum lex nova sit alia a lege veteri.

Sup., quæst. 51, art. 5 ; et Gal. 1, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non sit alia a lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus : quia *sine fide est impossibile* (1) *placere Deo,* ut dicitur Hebr. 11, 6. Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa Matth. 21. Ergo etiam est eadem lex.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro contra Adamantium (vel Adimantum), Manichæi discipulum, cap. 17, inter princ. et med., quod *brevis differentia legis et Evangelii est timor, et amor.* Sed secundum hæc duo nova lex, et vetus diversificari non possunt; quia etiam in veteri lege proponuntur præcepta charitatis : Levit. 19, 18 : *Diliges proximum tuum* (2); et Deut. 6, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum.* Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augus-

ART. 1. — Lex antiqua appellatur *lex factorum*, et lex nova, *lex fidei* (Rom. 4). Sed lex factorum non dicitur ea quæ facta præcipit, alioquin lex evangelica esset lex factorum, nam præcipit non concupiscere, benefacere his qui oderunt nos, etc. Sed dicitur lex factorum, ea quæ præcipit facta et opera, et non largitur adjutorium Spiritus ut fiant opera. Lex vero fidei præscribit fidem, qua impetratur Spiritus sanctus, per quem opera fiunt suavissime. Ex quo sequitur quod lex evangelica non dicitur lex fidei, quoniam tantum præscribit fidem ut Lutherus arbitratur, sed propter causam commemoratam.

(1) Vulgata :... *impossibile est...*
(2) Vulgata : *Diliges amicum tuum sicut teipsum.*

tinus assignat contra Faustum, lib. 4, cap. 11, quod *Vetus Testamentum habuit promissa temporalia, Novum Testamentum habet promissa spiritualia et æterna*, quia etiam in Novo Testamento promittuntur aliqua promissa temporalia, secundum illud Marc. 10, 30 : *Accipietis centies tantum* (1) *in tempore hoc, domos, et fratres*, etc. ; et in Veteri Testamento sperabantur promissa spiritualia et æterna, secundum illud ad Hebr. 11, 16 : *Nunc autem meliorem* (patriam) *appetunt, id est, cœlestem;* quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur quod nova lex non sit alia a veteri.

3. Præterea, Apostolus videtur distinguere utramque legem, ad Rom. 3, veterem legem appellans *legem factorum*, legem vero novam appellans *legem fidei*. Sed lex vetus fuit etiam *fidei*, secundum illud Hebr., 11, 39 : *Omnes testimonio fidei probati sunt;* quod dicit de patribus Veteris Testamenti. Similiter etiam lex nova est *lex factorum;* dicitur enim Matth. 5, 44 : *Benefacite his qui oderunt vos ;* et Luc. 22, 19 : *Hoc facite in meam commemorationem.* Ergo lex nova non est alia a lege veteri.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 7, 12 : *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed aliud est sacerdotium Novi et Veteris Testamenti, ut ibidem Apostolus probat. Ergo est etiam lex.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 90, art. 2, omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quæ ordinantur ad finem secundum rationem finis *dupliciter* diversificari possunt : — *uno modo* quia ordinantur ad diversos fines ; et hæc est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. — *Alio modo* secundum propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso ; sicut patet quod motus differunt specie, secundum quod ordinantur ad diversos terminos ; secundum vero quod una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum.

Sic ergo duæ leges distingui possunt *dupliciter :* — *uno modo* quasi omnino diversæ, utpote ordinatæ ad diversos fines, sicut lex civitatis quæ esset ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quæ esset ad hoc ordinata quod optimates civitatis dominarentur ; — *alio modo* duæ leges distingui possunt, secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius : puta in una et eadem civitate dicitur alia lex quæ imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quæ pertinent ad bonum commune ; et alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur.

Dicendum est ergo quod **secundum primum modum lex nova non est alia a lege veteri, quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo** . Est autem unus Deus et Novi et Veteris Testamenti, secundum illud Rom. 3, 30 : *Unus Deus est* (1) *qui justificat circumcisionem ex fide, et præputium per fidem.*

Alio modo lex nova est alia a lege veteri, quia lex vetus est quasi pædagogus puerorum, (ut Apostolus dicit, ad Gal. 3 ;) **lex autem nova est lex perfectionis,** quia est lex charitatis, de qua Apostolus dicit, ad Coloss. 3, quod est *vinculum perfectionis.*

Ad primum ergo dicendum quod unitas fidei utriusque Testamenti attestatur unitati finis. Dictum est enim supra, quæst. 62, art. 1 et 2, quod objectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habet alium statum in veteri et in nova lege ; nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad secundum dicendum quod omnes differentiæ quæ assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum. Præcepta enim legis cujuslibet dantur de actibus virtutum. Ad facienda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. — Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione pœnarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris, vel divitiarum, vel alicujus hujusmodi ; et ideo lex vetus, quæ dabatur imperfectis, id est, nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur *lex timoris*, in quantum inducebat ad observationem præceptorum per comminationem quarumdam pœnarum ; et dicitur habere temporalia quædam promissa. — Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam pœnam, aut remunerationem extrinsecam, et ideo lex nova, cujus principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur *lex amoris;* et dicitur habere promissa spiritualia et æterna, quæ sunt objecta virtutis, præcipue charitatis ; et ita per se in ea inclinantur non quasi in extranea, sed quasi in propria ; et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum, quia qui timore pœnæ ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter ejus voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas ejus qui amore justitiæ abstinet a peccato ; et propter hoc lex nova, quæ est *lex amoris*, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu

(1) Vulgata vers. 29 : *Nemo est qui reliquerit domum*, etc., *qui non accipiat centies tantum*, etc.

(1) Vulgata : *Unus est Deus...*

Veteris Testamenti habentes charitatem et gratiam Spiritus sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et æternas; et secundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in Novo Testamento sunt aliqui carnales, nondum pertingentes ad perfectionem novæ legis, quos oportuit etiam in Novo Testamento induci ad virtutis opera per timorem pœnarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus etsi præcepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus sanctus, per quem *diffunditur charitas in cordibus nostris*, ut dicitur Rom. 5.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 106, art. 1 et 2, lex nova dicitur *lex fidei*, in quantum ejus principalitas consistit in ipsa gratia, quæ interius datur credentibus; unde dicitur *gratia fidei*. Habet autem secundario aliqua facta et moralia, et sacramentalia; sed in his non consistit principalitas legis novæ, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in Veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad Novum Testamentum pertinebant; non enim justificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor Novi Testamenti. Unde et de Moyse dicit Apostolus ad Hebr. 11, 26, quod *majores divitias æstimabat* (1) *thesauro Ægyptiorum improperium Christi*.

Articulus II

Utrum lex nova veterem impleat.

2-2, quæst. 103, art. 6, ad 2; et 2 Sent., dist. 9, art. 8, ad 4, et 4, dist. 44, quæst. 2, art. 2, ad 3; et Rom. 3, fin.; et Ephes. 2, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat, vel excludit observantias legis veteris; dicit enim Apostolus ad Gal. 5, 2 : *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit*. Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Præterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege nova proposuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis; dicitur enim Matth. 5, 31 : *Audistis quia dictum est antiquis* (2) : *Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis : Quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam mœchari;* et idem consequenter patet in prohibitione juramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclusisse præcepta veteris legis de discretione ciborum, Math. 15, 11, dicens : *Non quod intrat in os coinquinat hominem*. Ergo lex nova non est impletiva veteris.

3. Præterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit; tetigit enim leprosum, ut dicitur Matth. 8, quod erat contra legem : similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse, unde de eo dicebant Judæi, Joan. 9, 16 : *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit*. Ergo Christus non implevit legem; et ita lex nova data a Christo non est veteris impletiva.

4. Præterea, in veteri lege continebantur præcepta moralia, cæremonialia et judicialia, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 4. Sed Dominus, Matth. 5, ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de judicialibus et cæremonialibus. Ergo videtur quod lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

— Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 5, 17 : *Non veni solvere legem, sed adimplere;* et postea subdit : *Iota unum, aut unus apex non præteribit a lege, donec omnia fiant*.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest : et secundum hoc **lex nova adimplet veterem legem, in quantum supplet illud quod veteri legi deerat**.

In veteri autem lege duo possunt considerari : scilicet finis, et præcepta contenta in lege. Finis vero cujuslibet legis est ut homines efficiantur justi et virtuosi, ut dictum est quæst. 92, art. 2. Unde et finis veteris legis erat justificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam cæremonialibus factis, et promittebat verbis, et quantum ad hoc lex nova implet veterem legem justificando per virtutem passionis Christi; et hoc est quod Apostolus dicit, ad Rom. 8, 3 : *Quod impossibile erat legi.... Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati.... damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis*. Et quantum ad hoc lex nova exhibet quod lex vetus promittebat, secundum illud 2 ad Corinth. 1, 20 : *Quotquot promissiones Dei sunt, in illo est*, id est, in Christo. Et iterum quantum ad hoc complet etiam quod vetus lex figurabat : unde ad Colos. 2, 17, dicitur de cæremonialibus, quod erant *umbra futurorum; corpus autem Christi*, id est, veritas, pertinet ad Christum; unde lex nova dicitur *lex veritatis*, lex autem vetus *umbræ*, vel *figuræ*. Præcepta vero veteris legis adimplevit Christus opere et doctrina : opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia observare quæ erant tempore illo observanda, secundum illud Galat. 4, 4 : *Factum sub lege*. Sua

(1) Vulgata : ... *æstimans...*
(2) Vulgata : *Dictum est autem. Ego autem dico vobis : quia omnis qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mœchari.*

autem doctrina adimplevit præcepta legis *tripliciter:* — *Primo* quidem verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione scribæ et pharisæi non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum; unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione; — *secundo* adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat, sicut lex vetus statuerat ut homo non pejeraret, et hoc tutius observatur si omnino a juramento abstineat, nisi in causa necessitatis; — *tertio* adimplevit Dominus præcepta legis, superaddendo quædam perfectionis consilia, ut patet Matth. 19, 21, ubi dicenti se observasse præcepta veteris legis dicit: *Unum tibi deest: si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes,* etc. (1).

Ad primum ergo dicendum quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis, nisi quantum ad cæremonialia, ut supra dictum est, quæst. 103, art. 3 et 4. Hæc autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod cæremonialia præcepta sunt impleta, perfectis his quæ figurabantur, non sunt ulterius observanda, quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum, et non impletum; sicut etiam promissio futuri doni locum jam non habet, promissione jam impleta per doni exhibitionem. Et per hunc modum cæremoniæ legis tolluntur, cum implentur.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 19, cap. 21, in princ., *præcepta illa Domini non sunt contraria præceptis veteris legis. Quod enim Dominus præcepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex præcepit, neque enim ait lex: Qui voluerit, dimittat uxorem, cui esset contrarium non demittere; sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus preceps libelli conscriptione refractus absisteret.* Unde Dominus ad hoc confirmandum, ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione juramenti, sicut dictum est in corp., et idem etiam patet in prohibitione talionis; taxavit enim modum vindictæ lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam; a qua Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere. Circa odium vero inimicorum removit falsum pharisæorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem vero ciborum, quæ cæremonialis erat, Dominus non mandavit ut tunc non observaretur; sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut supra dictum est, quæst. 102, art. 6, ad 1.

Ad tertium dicendum quod tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo qnamdam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra dictum est, quæst. 102, art. 5, ad 4. Sed Dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quæ fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundum rei veritatem; sicut ipsemet in Evangelio Matth. 12 ostendit, tum quia operabatur miracula virtute divina, quæ semper operatur in rebus; tum quia salutis humanæ opera faciebat, cum pharisæi etiam saluti animalium in die sabbati providerent; tum etiam quia ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum pharisæorum, qui credebant etiam a solubribus operibus esse in die sabbati abstinendum; quod erat contra intentionem legis.

Ad quartum dicendum quod cæremonialia præcepta legis non commemorantur Matth. 5, quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est in corp. et ad 1. De judicialibus vero præceptis commemoravit præceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem præcepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quo pœna talionis quæreretur propter livorem vindictæ, quem ipse includit, monens quod homo debet esse paratus etiam majores injurias sufferre, sed solum propter amorem justitiæ; quod adhuc in nova lege remanet.

ARTICULUS III

Utrum lex nova in lege veteri contineatur.

Gal. 2, lect. 2

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova lege veteri non contineatur: lex enim nova præcipue in fide consistit, unde dicitur *lex fidei*, ut patet Rom. 3. Sed multa credenda traduntur in nova lege quæ in veteri lege non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Præterea, quædam Glossa (Chrys. in Oper. imperf., hom. 10, sub. fin.) dicit, Matth. 5, super illud: *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, quod *mandata legis sunt minora, in Evangelio vero sunt mandata majora.* Majus autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Præterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod habita veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

— Sed contra est quod dicitur Ezech. 1, 16: *Rota erat in rota* (1), id est, *Novum Testamentum*

(1) In Vulgata deest *unum tibi deest... omnia.*

(1) Vulgata: *Quasi sit rota in medio rotæ.*

in Veteri, ut Gregorius exponit, hom. 6 in Ezech., ante med.

RESPONDEO dicendum quod aliquid continetur in alio *dupliciter*: — *uno* modo in actu, sicut locatum in loco; — *alio* modo *virtute*, sicut effectus in causa, vel completum in incompleto (1), sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine; et per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum est enim, art. 1 hujus quæst., in corp., et ad 2, quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum.

Unde Chrysostomus (ex quo non occurit, sed ex Victore Antioch., in comment. supra hunc loc., colligi potest), exponens illud quod habetur Marci 4, 28: *Ultro terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica*, sic dicit: *Primo herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio*. Sic igitur **est lex nova in veteri, sicut fructus in spica.**

Ad primum ergo dicendum quod omnia quæ credenda traduntur in Novo Testamento explicite et aperte traduntur credenda in Veteri Testamento, sed implicite et sub figura; et secundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

Ad secundum dicendum quod præcepta novæ legis dicuntur esse majora, quam præcepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem; sed quantum ad ipsam substantiam præceptorum Novi Testamenti, omnia continentur in Veteri Testamento. Unde Augustinus dicit, contra Faustum lib. 19, cap. 23 et 28, quod *pene omnia quæ monuit, vel præcepit Dominus, ubi adjungebat: « Ego autem dico vobis », inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari*. Et quantum ad hujusmodi manifestationes, præcepta novæ legis dicuntur majora præceptis veteris legis; nihil tamen prohibet majus in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

Ad tertium dicendum quod illud quod implicite datum est, oportet explicari; et ideo post veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

(1) Garcia cum sequentibus editionibus — Cod. Alcan. *complementum in incompleto*. — Edit. Romæ aliæque, *complementum in completo*.

ARTICULUS IV

Utrum lex nova sit gravior quam vetus.

3 Sent. dist. 40, art. 4, quæst. 4; et Quodl. 4, art. 13, corp.; et Matth. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova sit gravior quam lex vetus. Matth. enim 5, super illud: *Qui solverit unum de mandatis his* (1) *minimis*, dicit Chrysostomus, hom. 10, in Opere imperf., ad fin.: *Mandata Moysi in actu facilia sunt, ut: « Non occides; Non adulterabis »; mandata Christi autem, scilicet: « Non irascaris; Non concupiscas », in actu difficilia sunt*. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

2. Præterea, facilius est terrena prosperitate uti quam tribulationes perpeti. Sed in Veteri Testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet Deut. 28; observatores autem novæ legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur 2 ad Cor. 6, 4: *Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis*, etc. Ergo lex nova est gravior quam lex vetus.

3. Præterea, quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem; nam lex vetus prohibuit perjurium, lex nova etiam juramentum; lex vetus prohibuit dissidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino dissidium prohibuit, ut patet Matth. 5, secundum expositionem Augustini, lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 14. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

— Sed contra est quod dicitur Matth. 11, 28: *Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis;* quod exponens Hilarius, cap. 11 in Matth., non procul a fin., dicit: *Legis difficultatibus laborantes, et peccatis sæculi oneratos ad se advocat*; et postmodum de jugo Evangelii subdit: *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve*. Ergo lex nova est levior quam vetus.

RESPONDEO dicendum quod circa opera virtutis, de quibus præcepta legis dantur, *duplex* difficultas attendi potest: — *una* quidem **ex parte exteriorum operum**, quæ ex seipsis quamdam difficultatem habent et gravitatem; et quantum ad hoc **lex vetus est multo gravior quam nova**: quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus cæremoniis, quam lex nova, quæ præter præcepta legis naturæ paucissima superaddit in doctrina Christi et Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum; in quibus etiam Augustinus

(1) Vulgata... *istis*...

dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur; dicit enim ad inquisitiones Januarii, epist. 55, olim 119, cap. 19. a med., de quibusdam, quod *ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus ; adeo ut tolerabilior sit conditio Judæorum, qui legalibus sarcinis, non humanis præsumptionibus subjiciuntur.*

Alia autem difficultas est **circa opera virtutum in interioribus actibus,** puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte et delectabiliter: et circa hoc difficile est virtus ; hoc enim non habenti virtutem est valde difficile, sed per virtutem redditur facile. Et **quantum ad hoc præcepta novæ legis sunt graviora præceptis veteris legis,** quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, et si in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis pœna non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem, sicut etiam Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 9, ad fin., quod *operari ea quæ justus operatur, facile est; sed operari ea eo modo quo justus operatur*, scilicet delectabiliter et prompte, *est difficile non habenti justitiam.* Et sic etiam dicitur 1 Joan. 5, 3, quod *mandata ejus gravia non sunt ;* quod exponens Augustinus, lib. de Nat. et Grat., cap. 69, dicit quod *non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia.*

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur expresse de difficultate novæ legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

Ad secundum dicendum quod adversitates quas patiuntur observatores novæ legis, non sunt ab ipsa lege impositæ ; sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tolerantur, quia, sicut Augustinus dicit, in lib. de Verb. Dom. (serm. 9, a med.). *omnia sæva et immania, et facilia, et prope nulla efficit amor.*

Ad tertium dicendum quod illæ additiones ad præcepta veteris legis ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit, lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 17 et 19, et ideo per hoc non ostenditur quod nova lex sit gravior, sed magis quod sit facilior.

QUÆSTIO CVIII

DE HIS QUÆ CONTINENTUR IN LEGE NOVA. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his quæ continentur in lege nova ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere, vel prohibere ; 2° utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus præcipiendis, vel prohibendis ; 3° utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores ; 4° utrum convenienter superaddat consilia præceptis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova nullos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere. Lex enim nova est Evangelium regni, secundum illud Matth. 24, 14 : *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus, secundum illud Luc. 17, 21 : *Regnum Dei intra vos est;* et Rom. 14, 17 : *Non est regnum Dei esca et potus; sed justitia et pax, et gaudium in Spiritu sancto.* Ergo lex nova non debet præcipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

2. Præterea, lex nova est lex Spiritus, ut dicitur Rom. 8. Sed *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, ut dicitur 2 ad Corinth. 3, 17 : non est autem libertas, ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora facienda vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua præcepta, vel prohibitiones exteriorum actuum.

3. Præterea, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed hæc ponitur differentia inter novam legem et veterem, quod vetus lex *cohibet manum*, sed lex nova *cohibet animum.* Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et præcepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

— Sed contra est quod per legem novam efficiuntur homines *filii lucis;* unde dicitur Joan. 12, 36 : *Credite in lucem, ut filii lucis sitis.* Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abjicere, secundum illud Ephes. 5, 8 : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino ; ut filii lucis ambulate.* Ergo lex nova quædam exteriora opera debuit prohibere, et quædam præcipere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 106, art. 1 et 2, principalitas legis novæ est gratia Spiritus sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gra-

---

ART. 1. — Hic art. est contra Protestantes, negantes necessitatem operum in nova lege. — Ex 1 concl. eruitur necessitas et convenientia sacramentorum.

S. Script. — Ex multis locis : Matth, 5, 16; 7, 19; 12, 33; 25, 35; Luc. 3, 11 ; 12, 33 ; Jac. 2, 15 ; 1 Petr. 2, 12; 1 Joan. 3, 17-18.

tiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem Deus replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Joan. 1, 14 : *Verbum caro factum est;* et postea subditur : *Plenum gratiæ et veritatis ;* et infra : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia ;* unde subditur quod *gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et ideo **convenit ut per aliqua exteriora sensibilia, gratia a Verbo incarnato profluens in nos deducatur, et ex gratia interiori, per quam caro spiritui subditur, exteriora quædam opera sensibilia producantur.**

Sic igitur exteriora opera *dupliciter* ad gratiam pertinere possunt. **Uno modo sicut inducentia aliqualiter ad gratiam ; et talia sunt opera sacramentorum, quæ in nova lege sunt instituta**, sicut baptismus, Eucharistia et alia hujusmodi.

Alia vero sunt opera exteriora, quæ ex instinctu gratiæ producuntur ; et in his est quædam differentia attendenda. **Quædam enim habent necessariam convenientiam, vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quæ in fide per dilectionem operante consistit; et hujusmodi exteriora opera sunt præcepta vel prohibita in lege nova**, sicut præcepta est confessio fidei, et prohibita negatio ; dicitur enim Matth. 10, 32 : *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo* (1) *; qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo.* — **Alia vero sunt opera quæ non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem; et talia opera non sunt in nova lege præcepta, vel prohibita ex prima legis institutione, sed relicta sunt a legislatore (scilicet Christo) unicuique**, secundum quod aliquis alicujus curam gerere debet ; et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere, vel vitare, et cuicumque præsidenti circa talia ordinare suis subditis, quid sit in talibus faciendum, vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii *lex libertatis;* nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad primum ergo dicendum quod regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter : sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt ; sicut si regnum Dei est interior justitia, et pax, et gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant justitiæ, aut paci, aut gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei ; et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi ; illa vero quæ indifferenter se habent respectu horum, puta comedere hos, vel illos cibos, in his non est regnum Dei. Unde Apostolus præmittit Rom. 14, 17 ; *Non est regnum Dei esca et potus.*

Ad secundum dicendum quod secundum Philosophum in 1 Metaph., cap. 2, circ med., *liber est qui sui causa est.* Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suæ naturæ convenienti ex seipso agit quia *habitus inclinat in modum naturæ.* Si vero habitus esset naturæ repugnans, homo non ageret, secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus, inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quæ conveniunt gratiæ, et vitare ea quæ gratiæ repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. *Uno* modo quia non arctat nos ad facienda, vel vitanda aliqua, nisi quæ de se sunt vel necessaria, vel repugnantia saluti, quæ cadunt sub præcepto, vel prohibitione legis. *Secundo* quia hujusmodi præcepta, vel prohibitiones facit nos libere implere, in quantum ex interiori instinctu gratiæ ea implemus. Et propter hæc duo lex nova dicitur *lex perfectæ libertatis*, Jacobi 1, 25.

Ad tertium dicendum quod lex nova prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quod cohibeat manum ab inordinatis actibus, qu sunt effectus interiorum motuum.

Articulus II

Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit.

Inf., art. 4 ; et Quodl. 4, art. 13, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam præcipue pertinere videtur fides per dilectionem operans, secundum illud ad Galat. 5, 6 : *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per dilectionem* (1) *operatur.* Sed lex nova explicavit quædam credenda, quæ non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erant in veteri lege determinata.

2. Præterea, in veteri lege non solum sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 4, et quæst. 102, art. 4. Sed in nova lege etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a Deo videntur, puta quæ pertineant vel ad sanctificationem ali-

(1) Vulgata... *Patre meo, qui in cælis est... Patre meo qu in cælis est.*

(1) Vulgata ... *per charitatem...*

cujus templi, vel vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege sicut erant quædam observantiæ pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quædam observantiæ pertinentes ad populum, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 4, et 102, art. 5 et 6, cum de cæremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquæ observantiæ esse datæ ministris Dei, ut patet Matth. 10, 9 : *Nolite possidere aurum, neque argentum neque pecunias in zonis vestris*, et cætera quæ ibi sequuntur, et quæ dicuntur Luc. 9 et 10. Ergo etiam debuerunt aliquæ observantiæ institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Præterea, in veteri lege præter moralia et cæremonialia fuerunt quædam judicialia præcepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua judicialia præcepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

— Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 7, 24 : *Omnis qui audit verba mea hæc, et facit ea, assimilabitur viro sapienti, qui ædificavit domum suam supra petram.* Sed sapiens ædificator nihil omittit eorum quæ sunt necessaria ad ædificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quæ pertinent ad salutem humanam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est art. præc., lex nova in exterioribus illa solum præcipere debuit vel prohibere, per quæ in gratiam introducimur, vel quæ pertinent ad rectum gratiæ usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quæ gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, Ordinem ministrorum novæ legis, instituendo Apostolos, et septuaginta duos discipulos, et Pœnitentiam, et Matrimonium indivisibile; Confirmationem etiam promisit per Spiritus sancti missionem ; ex ejus etiam institutione Apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Marc. 6, quæ sunt novæ legis sacramenta. Rectus autem gratiæ usus est per opera charitatis ; quæ quidem, secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum in ordine ad cultum Dei pertinet ad præcepta cæremonialia legis ; in ordine vero ad proximum ad judicialia, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 4, et ideo quia istæ determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiæ, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio ; quædam quidem quantum ad subditos, quæ scilicet pertinent sigillatim ad unumquemque ; quædam vero ad prælatos temporales vel spirituales, quæ scilicet pertinent ad utilitatem communem.

Sic igitur **lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta et moralia præcepta, quæ de se pertinent ad rationem virtutis**, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem humanam; unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam ; et ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quæ est regula quædam operationis humanæ, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 3, et quæst. 63, art. 2, et ideo in his non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ sunt de dictamine rationis.

Ad secundum dicendum quod in sacramentis novæ legis datur gratia, quæ non est nisi a Christo ; et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent; sed in sacris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi vel altaris, vel aliorum hujusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiæ, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

Ad tertium dicendum quod illa præcepta Dominus dedit Apostolis, non tanquam cæremoniales observantias, sed tanquam moralia instituta ; et possunt intelligi dupliciter :— *Uno* modo, secundum Augustinum, in lib. 2 de Consensu Evangelistarum, cap. 30, ante med., ut non sint præcepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad prædicationis officium sine pera, et baculo, et aliis hujusmodi tanquam habentes potestatem necessaria vitæ accipiendi ab illis quibus prædicabant ; unde subdit : *Dignus est enim operarius cibo suo.* Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in prædicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium prædicat, sicut Paulus fecit.— *Alio* modo possunt intelligi, secundum aliorum sanctorum expositionem, ut sint quædam statuta temporalia Apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Judæam ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes accipere aliqua specialia instituta a Christo, sicut quilibet subditi a suis prælatis, præcipue qui erant paulatim exercitandi, ut temporalium sollicitudinem abdicarent ; per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem prædicarent. Nec est mirum si adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem Spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vivendi instituit ; quæ quidem statuta imminente passione removit, tanquam dis-

cipulis jam per ea sufficienter exercitatis : unde Luc. 22, 35, dicit : *Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid defuit aliquid* (1) *vobis? At illi dixerunt : Nihil. Dixit ergo eis : Sed nunc qui habet sacculum, tollat; similiter et peram;* jam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quæ secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad quartum dicendum quod judicialia etiam secundum se considerata non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem justitiæ : et ideo judicialia præcepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem, vel temporalem. Sed circa judicialia præcepta veteris legis quædam explanavit, propter malum intellectum pharisæorum, ut infra dicetur, art. seq., ad 2.

Articulus III

Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem præcepta decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed Dominus solum circa tria illorum aliquid adimplevit (2), scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem perjurii. Ergo videtur quod insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum præceptorum prætermittens.

2. Præterea, Dominus nihil ordinavit in Evangelio de judicialibus præceptis, nisi circa repudium uxoris, et circa pœnam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia judicialia præcepta veteris legis, ut supra dictum est, quæst. 104, art. 4, et quæst. 105. Ergo quantum ad hoc insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege præter præcepta moralia et judicialia, erant quædam cæremonialia, circa quæ Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Præterea, ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quam favor humanus; multa etiam sunt alia bona opera quam jejunium, eleemosyna et oratio. Ergo inconveniens fuit quod Dominus docuit solum circa hæc tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

5. Præterea, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea quæ sunt sibi necessaria ad vivendum, in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt; unde dicitur Proverb. 6, 6 : *Vade ad formicam, o piger, et considera vias* (1) *ejus; quæ cum non habeat præceptorem vel ducem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victus et vestitus.

6. Præterea, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed judicium est actus justitiæ, secundum illud Psal. 93, 15 : *Quousque justitia convertatur in judicium.* Ergo inconvenienter videtur Dominus judicium prohibuisse; et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 1, circa princ. : *Considerandum est quia cum dixit : « Qui audit verba mea hæc* (2) *» satis significat sermonem istum Domini omnibus præceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum.*

Respondeo dicendum quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, **sermo quem Dominus in monte proposuit, totam informationem christianæ vitæ continet, in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur.** Nam post declaratum beatitudinis finem, commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus primo quidem quantum ad seipsum, et deinde quantum ad proximum. — Quantum autem ad seipsum dupliciter secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, et intentio de fide. — Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis præcepta, ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus (cap. 5, v. 22-25), et ab occasionibus malorum (v. 29 etc.). — Deinde ordinat intentionem hominis, dicens quod in bonis quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam (cap. 6, 1-19), neque mundanas divitias (v. 19 etc.), quod est thesaurizare in terra.

Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum (cap. 7), ut scilicet eum non temerarie aut injuste judicemus, aut præsump-

Art. 3. — Sermo Domini, de quo hic agitur ponitur in Matth. cap. 5, 6, 7, et summatim hic in corp. colligitur totus. — Cfr. S. August. *De sermone Dom. in monte.*

(1) Vulgata :... *aliquid defuit vobis.*

(2) Ita edit. Rom. et Patav. 1698, cum codicibus. — Garcia legendum monet, *explicavit*, et infra *explicationem*, ut ex eo habet edit. Patav. 1712. — Nicolaius, *explicavit*, et mox, *adimpletionem.*

(1) Vulgata :... *viam ejus et disce sapientiam; quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, nec principem, parat.* etc.

(2) Ita melioris notæ Mss. et exempla. — Al., *verba mea, hoc satis* etc.

tuose (v. 1-5); neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni (v. 6.). — Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium (v. 7-12), et conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectæ virtutis (v. 12-14), et cautelam adhibendo, ne a seductoribus corrumpamur (v. 15-21); et quod observatio mandatorum ejus est necessaria ad virtutem (v. 21); non autem sufficit sola confessio fidei (v. 21), vel miraculorum operatio (v. 22-23), vel solus auditus (v. 24-27).

Ad primum ergo dicendum quod Dominus circa illa legis præcepta adimpletionem (1) apposuit in quibus scribæ et pharisæi non rectum intellectum habebant; et hoc contingebat præcipue circa tria præcepta decalogi : nam circa prohibitionem adulterii et homicidii æstimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum; quod magis credebant circa homicidium et adulterium, quam circa furtum vel falsum testimonium, quia motus iræ in homicidium tendens, et concupiscentiæ motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis a natura inesse, non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa perjurium vero habebant falsum intellectum, credentes perjurium quidem esse peccatum, juramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere; et ideo Dominus ostendit juramentum non esse appetendum tanquam bonum. sed melius esse absque juramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad secundum dicendum quod circa judicialia præcepta dupliciter scribæ et pharisæi errabant : — *primo* quidem quia quædam quæ in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones (2) æstimabant esse per se justa, scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis; et ideo Dominus prohibuit uxoris repudium, Matth. 5, et usurarum acceptionem, Luc. 6, 35, dicens : *Date mutuum* (3), *nihil inde sperantes.* — *Alio modo* errabant credentes, quædam quæ lex vetus instituerat facienda propter justitiam, esse exsequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum; et hoc in tribus præceptis. Appetitum enim vindictæ credebant esse licitum propter præceptum datum de pœna talionis; quod quidem fuit datum, ut justitia servaretur, non ut homo vindictam quæreret. Et ideo Dominus ad hoc removendum docet, animum hominis sic debere esse præparatum, ut si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis æstimabant esse licitum propter præcepta judicialia, in quibus mandatur restitutio rei ablatæ fieri etiam cum aliqua additione, ut supra dictum est, quæst. 105, art. 2, ad 9, et hoc quidem lex mandavit propter justitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet ut ex cupiditate nostra non repetamus, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum vero odii credebant esse licitum propter præcepta legis data de hostium interfectione, quod quidem lex statuit propter justitiam implendam, ut supra dictum est, quæst. 105, art. 3, ad 4, non propter odia exsaturanda. Et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si necesse fuerit, etiam benefacere. Hæc enim præcepta secundum præparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit, lib. 1, de Serm. Domini in monte, cap. 19 et seq.

Ad tertium dicendum quod præcepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundum se pertinent ad rationem virtutis; præcepta autem judicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit, sed relinquebatur arbitrio hominum, utrum sic vel aliter esset determinandum; et ideo convenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinavit. Præceptorum autem cæremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur; et ideo circa hujusmodi præcepta in illa communi doctrina nihil ordinatur. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus, ut patet Joan. 4, 23, ubi dixit : *Veniet hora quando* (1) *neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.*

Ad quartum dicendum quod omnes res mundanæ ad tria reducuntur, scilicet — ad honores, — divitias — et delicias, secundum illud 1 Joan. 2, 16 : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est,* quod pertinet ad delicias carnis, *et concupiscentia oculorum,* quod pertinet ad divitias, *et superbia vitæ,* quod pertinet ad ambitum gloriæ et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non promisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris et abundantiam divitiarum; dicitur enim Deuter. 28, 1 : *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus,* quantum ad primum; et post pauca subdit : *Abundare faciet te omnibus bonis* quantum ad secundum. Quæ quidem promissa sic prave intelligebant Judæi, ut propter ea esset Deo serviendum sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removit, ostendens primo quod opera virtutum non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur : nam omnia quæ aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis

(1) Al., *explicationem.* — Vide notata in 1 arg.; omnia enim paria sunt, præter Nicolaium, qui hic legit, *explicationem.*

(2) Ita Mss. et editi passim. — Al., *promissiones.*

(3) Vulgata : *Mutuum date...*

(1) Vulgata : *Venit hora, et nunc est, quando,* etc.

concupiscentiis, reducuntur ad jejunium; quæcumque vero fiunt propter delectationem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quæcumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem hæc tria specialiter, quasi præcipua et per quæ homines maxime solent gloriam venari. Secundo docuit quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit, Matth. 6, 19 : *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.*

Ad quintum dicendum quod Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. — *Primo* quidem, ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus et vestitus; unde dicitur : *Nolite thesaurizare vobis*, etc. — *Secundo*, ut non sic sollicitemur de temporalibus cum desperatione divini auxilii; unde Dominus dicit, ibid., 32 : *Scit Pater vester quod his omnibus indigetis.* — *Tertio*, ne sit sollicitudo præsumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitæ per suam sollicitudinem posse procurare absque divino auxilio; quod Dominus removet per hoc quod homo non potest aliquid adjicere ad staturam suam. — *Quarto*, per hoc quod homo sollicitudinis tempus præoccupat, quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam præsentis temporis, sed ad curam futuri; unde dicit, ibid., 34 : *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Ad sextum dicendum quod Dominus non prohibet judicium justitiæ, sine quo non possunt sancta subtrahi ab indignis; sed prohibet judicium inordinatum, ut dictum est in corp. art.

Articulus IV

Utrum convenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita.

3. Cont., cap. 230; et Quodl. 5, art. 19, corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 2, cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

2. Præterea, consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Præterea, consilia pertinent ad perfectionem vitæ. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

4. Præterea, multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur : *Diligite inimicos vestros;* et præcepta etiam quæ dedit Dominus Apostolis, Matth. 10. Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege, tum quia non omnia ponuntur, tum etiam quia a præceptis non distinguuntur.

— Sed contra, consilia sapientis amici magnam afferunt utilitatem, secundum illud Prov. 27, 9 : *Unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur.* Sed Christus maxime est sapiens et amicus. Ergo ejus consilia

---

Art. 4. — Quidam hæretici, tanquam præcepta, habuerunt consilia evangelica. E contra Jovinianus et Vigilantius, quorum primus virginitati matrimonium, secundus paupertati divitum statum æquavit, consilia evangelica negarunt. Si enim divitiæ paupertati, virginitati matrimonium comparantur ex æquo, frustra de paupertate aut virginitate servanda dantur consilia. — Alii negabant ullos ad consiliorum observantiam admittendos, nisi prius in mandatorum observatione essent exercitati, contra quos S. Thomas scripsit *opusculum contra retrahentes a Religione.* Wiclef docuit eos qui religionem profitentur reddi ineptiores et inhabiliores ad observantiam mandatorum Dei, et sanctos peccasse, instituendo religiones; unde paupertatem, castitatem et obedientiam, non consuli a Deo, sed prohiberi Isti errores a Luthero, et protestantibus renovata fuerunt. — Consilium autem describi potest : esse opus bonum a Deo non imperatum, sed demonstratum et commendatum; cui, si fiat, magna debetur remuneratio; si non fiat, nulla pœna. Unde 1. præceptum inducit necessitatem, non vero consilium. 2. Non servanti præceptum debetur pœna; non debetur autem non servanti consilia. 3. In eodem genere, materia præcepti est facilior, materia autem consilii difficilior. (Sylvius)

Definit. Eccles. — Conclus. Dion. Soulechat, damn. ab Urb. V. (1368) : Hæc benedicta, imo suprabenedicta lex amoris omnem aufert proprietatem et dominium : falsa erronea, hæretica. 2. Actualis abdicatio cordialis voluntatis, et temporalis potestatis dominii, seu auctoritatis, statum perfectissimum ostendit et efficit : universaliter intellecta, falsa, erronea, hæretica. — *Proposit. Wiclefi damn. a Martino V, in Concil. Constantiensi :* 21. Si aliquis ingreditur religionem privatam qualemcumque, tam possessionatorum, quam mendicantium, redditur ineptior et inhabilior ad observationem mandatorum Dei 22. Sancti instituentes religiones privatas, sic instituendo peccaverunt. 2 . Religiosi viventes in religionibus privatis, non sunt de religione christiana. 34 Omnes Ordines mendicantium, sunt hæretici, et dantes eis eleemosynas sunt excommunicati. 35. Ingredientes religionem, aut aliquem ordinem, eo ipso inhabiles sunt ad observanda divina præcepta, et per consequens ad perveniendum ad regnum cœlorum, nisi apostataverint ab eisdem 44. Augustinus, Benedictus et Bernardus damnati sunt, nisi pœnituerint de hoc quod habuerunt possessiones et instituerunt et intraverunt religiones. 45. Omnes religiones indifferenter introductæ sunt a diabolo.— *Art. de quibus errorum Wiclefi suspecti interrogandi sunt :* 30. Utrum credat, religiones ab Ecclesia approbatas, a sanctis patribus, rite et rationabiliter introductas: — *Concil. Triden . Sess.* 24, *can.* 10 : Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel cœlibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut cœlibatu, quam jungi matrimonio ; anat. sit.

Cfr. — S. Hieronymus, *adversus Jovinianum ;* S. Thomas, *contra retrahentes* etc. ; Suarez *de Religione ;* Bellarminus. *Controv. de membris Eccles. militantis ;* Bouix *de Jure Regularium*, part. 1 ; Schwane, *de Operibus supererogatoriis, et consilis evangelicis in genere* (Monast. 1868).

maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

Respondeo dicendum quod hæc est differentia inter consilium et præceptum, quod præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur; et ideo **convenienter in lege nova, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia; non autem in veteri lege, quæ erat lex servitutis.**

Oportet igitur quod præcepta novæ legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit; consilia vero oportet esse de illis per quæ melius et expeditius potest homo consequi finem prædictum. Est autem homo constitutus inter res mundi hujus et spiritualia bona, in quibus æterna beatitudo consistit, ita quod quanto plus inhæret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhæret rebus hujus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis: et ideo hujusmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quod homo totaliter ea quæ sunt mundi, abjiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem prædictum; quia potest homo utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem æternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando, et ideo de hoc dantur consilia Evangelii.

Bona autem hujus mundi, quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt, scilicet — in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent *ad concupiscentiam oculorum*, — et in deliciis carnis, quæ pertinent *ad concupiscentiam carnis*, — et in honoribus, quæ pertinent *ab superbiam vitæ*, sicut patet 1 Joan. 2. **Hæc autem tria totaliter derelinquere: secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quæ statum perfectionis profitetur**: nam divitiæ abdicantur per *paupertatem*, deliciæ carnis per *perpetuam castitatem*, superbia vitæ per *obedientiæ servitutem*.

Hæc autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscujusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo; puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi, quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud; similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite posset facere, consilium sequitur in illo casu, puta si bene faciat inimicis suis, quando non tenetur, vel si offensam remittat, cujus juste posset exigere vindictam. Et sic etiam **omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.**

Ad primum ergo dicendum quod prædicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia, sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum effectus ad hæc non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuæ paupertatis, Matth. 19, 21, præmittit: *Si vis perfectus esse;* et postea subdit: *Vade, et vende omnia quæ habes*. Similiter dans consilium perpetuæ castitatis, cum dixit, ibid. 12: *Sunt eunuchi qui castraverunt* (1) *seipsos propter regnum cœlorum;* statim subdit: *Qui potest capere capiat*. Et similiter Apostolus, 1 ad Cor. 7, 35, præmisso consilio virginitatis, dicit: *Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam.*

Ad secundum dicendum quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata; sed illa quæ sunt simpliciter et absolute meliora bona in universali, sunt determinata; ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod etiam consilium obedientiæ Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit: *Et sequatur me;* quem sequimur non solum imitando opera; sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundum illud Joan. 10, 27: *Oves meæ vocem meam audiunt.... et sequuntur me.*

Ad quartum dicendum quod ea quæ de vera dilectione inimicorum et similibus Dominus dicit, Matth. 6, et Luc. 6, si referantur ad præparationem animi, sunt de necessitate salutis, ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia hujusmodi facere, cum necessitas hoc requiret; et ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est in corp. art. Illa autem quæ ponuntur Matth. 10, et Luc. 9 et 10, fuerunt quædam præcepta disciplinæ pro tempore illo, vel concessiones quædam, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., ad 3, et ideo non inducuntur tanquam consilia.

(1) Vulgata: ... *qui seipsos castraverunt...*

De gratia

QUÆSTIO CIX

DE EXTERIORI PRINCIPIO HUMANORUM ACTUUM, SCILICET DE GRATIA DEI. — *In decem articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur ad recte agendum : — et primo considerandum est de gratia Dei ; — secundo, de causis ejus ; — tertio, de ejus effectibus.

Prima autem consideratio erit tripartita : —

QUÆSTIO 109. — Verus et proprius titulus istius quæst. est : « De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur », ut liquet tum ex præfat. quam huic quæst. S. Doctor præposuit, tum ex prooemio q. 90, tum ex eo quod gratia, quam Deus homini largitur, non est principium homini externum, sicut Deus, qui per gratiam nos adjuvat : nam gratia potest humanis inesse et inhærere, Deus autem non potest ipsis inhærere. A quæst. 60 disseruit ergo de Deo qui per legem instruit ; jam incipit de Eodem considerare secundum quod nos juvat per gratiam (Sylvius). — S. Doctor, ad probandum gratiam esse, ostendit illam necessariam esse, quia, sicut in naturalibus divina providentia non deest in necessariis, ita nec deerit in supernaturalibus.

DE NOMINE GRATIÆ. — Nomine gratiæ significantur dona gratis et liberaliter a Deo collata. Inde : 1. comprehendit quodcumque beneficium a Deo nobis gratis et liberaliter concessum. Hanc gratiam non negavit Pelagius ; imo Patres concilii Palæstini fefellit, concedens necessitatem gratiæ, sed gratiæ nomine dolose benefi ium creationis intelligens. 2 Alia acceptatio gratiæ est magis propria, et se extendit dumtaxat ad dona aliqua naturalia omnino indebita, v. g , in statu innocentiæ donum integritatis, et in statu naturæ lapsæ quædam auxilia intra ordinem naturæ specialia, quæ dantur ad aliqua opera difficilia et heroica ordinis naturalis exercenda. 3. Maxime proprie significat solum dona et beneficia supra totum naturæ d bitum nobis per Christum exhibita, in ordine ad nostram salutem, et de hac gratia hic agitur. Hæc gratia, ob diversa munia quæ exhibet, vocatur *elevans, sanans, movens, sanctificans* seu *justificans, adjuvans* seu *auxilians*. Circa significationem gratiæ, adverte quod in concil. Trid. sess 6, can 11, condemnatur qui dixerit gratiam justificantem esse favorem Dei (prout communiter favores dicuntur gratiæ), et non potius inhærentem justitiam.

ERRORES VARII CIRCA GRATIÆ DOCTRINAM. — Circa gratiam, fuerunt errores oppositi. 1. *Pelagius*, a quo Pelagianismus est ortus, Brito natione, professione autem monachus, habuit pro discipulis et assertoribus fervidis Cœlestium et Julianum Eclanensem episcopum. Suos errores disseminare cœpit anno 405. Damnatus est a concil. œcumen. Ephesino, et a pluribus aliis conciliis, inter quæ recensentur Carthaginense (416), M lev tanum (416), Carthaginense (417), quæ quamvis particularia sint concilia, in Ecclesia magna auctoritate gaudent, utpote probata a S. Innoc. I, et a S. Zosimo in illa celebri epist. tractoria, cui universi episcopi subscribere debuerunt. Error Pelagianorum in hoc præcipue versabatur, quod dicerent hominem habere tantum a Deo possib litatem seu facultatem boni ; a seipso autem sol , ejus usum seu voluntatem et actionem, sicque quod bene vivere, magis s bi q am Deo deberet : nam dicebat quod per necessitatem gratiæ, liberum arbitrium tollebatur. Alius error erat quod peccatum originale soli Adæ nocuerat, et ad posteros non transibat nisi imitatione; et sic liberum arbitrium esse sanum et ..que potens ac fuit in Adam. Ab his duobus punctis nunquam recessit Pelagius, quamvis in aliis minus constans fuerit. — 2. *Semipelagiani*, qui ortum apud monachos et presbyteros Massilienses videntur habuisse, admittebant contra Pelagium peccatum originale et necessitatem gratiæ ; at eam cum ipso negabant ad initium salutis et perseverantiam. Unde docebant prædestinationem, sive ad gloriam, sive ad gratiam, non esse gratuitam ; gratiam et fidem meritis comparari ; et perseverantiam in bono, sine gratia haberi posse. Quamvis semipelagiani a doctrina Pelagii abhorrerent, et alii plus, alii minus gratiæ tribuerent, in hoc tamen omnes Pelagianismo adhærebant quod primam gratiam et vocationem ex meritis bonæ voluntatis dari dicebant. S. Thomas communi nomine eos Pelagianos appellat, ut patet 2-2, quæst. 6, art. 1, et 1. Part. quæst. 23, art. 5, et 3 Cont., cap. 149, et Quodl. 1, art 4. — Fautores præcipui Semipelagianismi fuerunt : *Vitalis* Carthagin , ad quem S. August. scripsit epist. 107 ; *Joannes Cassianus*, *Collationum* scriptor et S. Victoris monasterii fundator Massiliæ, ubi, sanctitate clarus, obiit 23 jul. 450 : errorem aperte docuit in collat. 13 ; *Faustus*, episc Rhegiensis (Riez) in Provincia, qui obiit (490) cum sanctitatis fama ; *Gennadius*, presbyter Massiliensis (490), in libro *de Viris illustribus*. Errores Semipelagianorum damnavit Cœlestinus I in Epist. ad Episcopos Galliæ, et postea vera Ecclesiæ doctrina definita fuit in celeberrimo concil. Arausicano II (Orange), quod approbarunt et confirmarunt Felix IV et Bonifacius II, et postea Trident. Syn., sess. 6.— 3. *Prædestinatiani*, de quibus locuti sumus in 1 part., quæst. 19, art. 6, et quæst. 23. — 4. *Protestantes* statuerunt integritatem status innocentiæ fuisse partem essentialem humanæ naturæ. Inde per peccatum originale ita fuisse fœdatam humanam naturam, ut nihil sani et integri ea retinuerit ; hominem perdidisse liberum arbitrium, et esse viribus destitutum ad opera bona exercenda : ideo omnia opera sine gratia ab eo peracta, esse vitia et peccata; tandem gratiam cogere hominem ad agendum, et voluntati ineluctabilem necessitatem inferre. — 5. *Baius* et *jansenistæ* docuerunt justitiam originalem cum donis ejus fuisse debitam primo homini ex creatione. Eruunt inde consequentias, quæ protestantium errores nova methodo in lucem revocant. Baius, doctor Lovaniensis, damnatus est a S. Pio V (1567) in bulla *Ex omnibus afflictionibus*, in qua reperiuntur 76 propositiones. Bulla Piana iterum fuit confirmata (1579) a Greg. XIII, constit. *Provisionis nostræ*, et Urbano VIII (1641), bulla *In eminenti*, in qua damnatur opus *Augustinus* a Jansenio editum. In hoc volumine posthumo, Jansenius, Yprensis episcopus, venenum erroris disseminavit. Innocent. X (30 maii 1653) edidit constitut. *Cum occasione*, in qua quinque celebres propositiones e Jansenii libro excerptas condemnavit; quæ bulla fuit confirmata ab Alexand. VII (1656 et 1665) et a Clemente XI (1705), constit. *Vineam Domini sabaoth*. Idem Clemens XI, in constitut. *Unigenitus*, damnavit 101 proposit. jansenistæ Paschasii Quesnelli (1713). Eadem constitut. fuit confirmata iterum a Clem. XI contra Appellantes (1718), ab Innoc. XIII (1722), a Benedicto XIII et Bened. XIV. — 6. *Rationalistæ* recentiores, negantes ordinem supernaturalem, rejiciunt peccati originalis existentiam, et hominis restaurationem per gratiam, et etiam auxilii divini necessitatem.

Cfr.— *De Pelagio* : S. August., *de Nat. et Grat.*, cap. 6 et 25, et passim, et *Epist.* 108 *ad Paulin.*, et *de Hæres.* c. 88 ; Baronius, *Annales*, an. 405, etc., et Pagi, *ibidem.* ; Vinc. Bellovac., *Spec. hist.* ; Fabricius, *Bibl. m.æ.*, 5 ; Tillemont, *Mém.*, 13 ; Patouillet, *la Vie de Pélage, contenant l'hist. des ouvrages de S. Jérôme et de S. August. contre les Pelagiens* ; Vossius (caute leg.), *Historiæ de controversiis quas Pelagius*,

nam primo considerabitur de necessitate gratiæ; — secundo, de ipsa gratia quantum ad ejus essentiam; — tertio, de ejus divisione.

Circa primum quæruntur decem: 1° utrum absque gratia possit homo aliquid verum cognoscere; 2° utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere, vel velle; 3° utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia; 4° utrum

---

etc.; Lelong, *Bibl. s.*, tom. 2, p. 896; Natalis Alexand., *Hist. Eccl.* — *De Cœlestio:* Nat. Alex., *Hist. Eccles.*; Fabricius, *Bibl. m. æv.*, tom. 1; Baronius et Pagi. — *De Juliano:* Tafuri, *Scritt. Napol.*; Tillemont, *ut supra*; Fabricius, 4.— *De Cassiano: Acta sanctorum*, Jul. V; Guesnay, *S. Joannes Cassianus*, etc.; Wiggers, *de Joanne Cassiano*, etc.; Fabricius, *Bibliot. gr.* et *Bibl. m. æv.*; Baronius et Pagi, 430, 433, etc.; Ceillier, *Hist. des aut. eccl.*; Tillemont, *Mémoires*, etc; Ado Vienn., *Chronic.*, 425. — *De Fausto: Act. SS.*, 2 jan. et 7 sept.; Fabricius, *ut supra*; Baronius; *Analecta juris pontif.*, 1872. — *De Gennadio: Hist. litt. de la France*; Baronius, Fabricius, Ceillier.

Contra Pelagianismum scripsit S. Hieronymus libros sequentes: *Epist.* 82, *ad Marcellinum*; *Ad Ctesiphontem*; *Dialogus inter Atticum et Cristobulum*; *Epist. ad Alipium et S. Augustinum*, et in *Præfat. ad libros IV in Jeremiam.* — S. Augustinus autem scripsit libros sequentes: *de Peccatorum meritis et remissionibus*; *de Spiritu et Littera*; *de Natura et Gratia*; *de Gestis Pelagii*; *de Verbis Apostoli*; *Epistol. ad Sixtum*; *de Gratia Christi*; *de Nuptiis et Concupiscentia*; *quat. lib. ad Bonifacium*; *Enchiridion ad Laurentium*; *sex lib. adversus Julianum*; *de Gratia et Libero Arbitrio*; *de Correptione et Gratia*; *de Hæresibus*; *Opus imperfect. contra Julianum*; *de Prædestinatione sanctorum*; *de Dono perseverantiæ.* — Contra Semipelagianismum scripsit S. Augustinus: *de Prædestinatione sanctorum*; *de Dono perseverantiæ*; S. Prosperus, in suis operibus; S. Fulgentius, *de Gratia et Libero Arbitrio*, *de Veritate prædestinationis et gratiæ*; S. Cæsarius Arelat., *de Gratia et Libero Arbitrio.* — Inter modernos auctores, cfr. Thomassinus, *Mémoire sur la grâce*; Natalis Alexander, *Hist. eccl. sæc. V*; Petavius, *de Pelagianor. et Semipelagian. hæresi*; Meyer, *Dissertationes* ad calcem vol. 1 et 2 *Hist. de auxiliis*; Noris, *Histor. Pelagianæ*; Garnerius, *Dissertat. in Histor. Pelagianam*; De Rubeis, *de Peccato originali*; Car. Jos. Tricassinus, *de Indifferenti lapsi hominis Arbitrio*, part. 1 (1673); *Opera Cassiani*, cum notis et commentariis Alardi Gazæi (Parisiis, 1642); Moëhler, *la Symbolique*; Merlin, *Véritable Clef de S. Augustin*; Stokl, *Théorie spéculative de l'homme*, t. 2; Morter *le Pélagianisme* (1866); Maffei, *Hist. theol.*; Scheeben, *Hist. des dogmes.*

Contra Protestantes et Jansenistas: Tricassinus, *ut supra*; Moëhler; Fontaine, *Constitutio « Unigenitus »*, etc. (Romæ, 1719); Merlin; Ripalda, *Contra Baianos*; Du Chesne, *Hist. du Baianisme.*

De variis naturæ humanæ statibus. Quintuplex status distinguitur. 1. *Status naturæ puræ.* Importat naturam cum suis principiis intrinsece constituentibus et iis quæ ex illis sequuntur seu ei debentur. Hinc, homo in tali natura conditus, foret sine peccato, sine gratia sanctificante, sine virtutibus infusis et auxiliis gratiæ supernaturalis, obnoxius dolori, fami et morti, ignorantiæ et concupiscentiæ; finis ultimus, seu beatitudo objectiva, foret Deus ut auctor naturæ; beatitudo formalis foret perfecta conjunctio cum ipso, illum cognoscendo per effectus et ei adhærendo per amorem. Ad obtinendum hunc finem, darentur auxilia ordinis naturalis. In P. 1, q. 95, art. 1, dictum fuit hunc statum nunquam extitisse, et Adamum fuisse creatum cum gratia sanctificante et elevante ad ordinem supernaturalem. Utrum vero iste status naturæ puræ fuerit possibilis, quamvis nunquam extiterit? Jansenius negavit, asserens justitiam originalem cum dono integritatis fuisse Adamo naturalem, non solum hoc sensu quod illi cum natura collata sit, neque tamen quod sit naturæ humanæ essentia aut proprietas, sed hoc sensu quod rationi, æquitati et ordini Providentiæ ita sit consentanea, ut homo non possit sine illa in statu naturæ puræ creari, absque læsione perfectionum suarum. Jansenio præiverant Lutherus, Calvinus et Baius. Communis autem sententia est statum naturæ puræ esse simpliciter possibilem. — 2. *Status naturæ integræ*, in quo Adam fuit creatus, consistit in perfecta subjectione corporis ad animam et appetitus sensitivi ad rationem; proindeque importat immunitatem ab ignorantia, concupiscentia, morte et passionibus naturam alterantibus. Istud donum in Adamo oriebatur a gratia sanctificante Attamen, a natura integra gratia originalis distinguebatur, quia erant diversi ordinis. Integritas est forma perficiens naturam in ordine naturali, non tamen elevans ipsam ad ordinem supernaturalem, nec constituens hominem filium Dei adoptivum. Unde potuisset Deus creare hominem in statu naturæ integræ, absque justitia originali. Tamen, quia isti duo status in Adamo fuerunt adunati, sæpe a Patribus et theologis confunduntur. — 3. *Status justitiæ originalis, seu innocentiæ*, constituitur in perfecta subjectione rationis ad Deum, appetitus sensitivi ad rationem, et corporis ad animam; quæ duo ultima sequebantur ex primo. Inde Adam habuit omnes virtutes infusas, tam theologicas quam morales, et dona Spiritus sancti, quia hæc sequuntur gratiam sanctificantem (Vide omnia ad hunc statum pertinentia, 1 Part., q. 95 et seq. S. Thomas de hoc felici statu etiam elegantissime scripsit, opusc. 2, c. 185). — 4. *Status naturæ lapsæ.* In hoc statu, naturam humanam, per Adæ peccatum, spoliatam fuisse gratia sanctificante, virtutibus ei annexis, et dono integritatis, impassibilitate, immortalitate et exemptione ab ignorantia et concupiscentia; insuper in naturalibus fuisse vulneratam, et quatuor esse ejus vulnera, scilicet ignorantiam in intellectu, malitiam in voluntate, concupiscentiam in concupiscibili, et infirmitatem in irascibili. — 5. *Status naturæ reparatæ* dicitur in S. Script. *sanatio*, *reparatio*, *redemptio*, *resuscitatio*, *vivificatio*, *reconciliatio*, et *renovatio*. Convenit cum statu innocentiæ, in hoc quod uterque tendat ad eumdem terminum, et quod in utroque principium meriti sit gratia sanctificans. Differt in hoc, quod status innocentiæ manifestat liberalitatem Dei; status autem reparationis, misericordiam: subjectum status innocentiæ erat natura innocens, non habens jus ad dona gratuita, sed nihil habens quod ipsi repugnaret; subjectum autem naturæ reparatæ est natura peccato infecta, et gratia indigna, prius sananda, et deinde exornanda: unde natura innocens, utpote sana et robusta, erat secundum se longe habilior ad bonum faciendum, et in eo perseverandum, sed natura reparata, adhuc infirma, et variis hostibus et tentationibus vexata, diu in bono permanere non posset, nisi potentiori auxilio adjuvaretur (Cfr Billuart).

Definit. Eccles., *de variis naturæ hominis statibus.* — *De statu naturæ puræ:* — *Baii proposit. a S. Pio, Gregor. XIII et Urb. VIII damn.* 21. Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. 26. Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio. 34. Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturæ, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est, et commentitia, et ad illudendum sacris Litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. 36. Amor naturalis, qui ex viribus naturæ exoritur, ex sola philosophia per elationem præsumptionis humanæ, cum injuria crucis Christi, defenditur a nonnullis doctoribus. 55. Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. 78. Immortalitas primi hominis, non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio. 79.

absque gratia possit per sua naturalia præcepta legis observare; 5° utrum absque gratia possit mereri vitam æternam; 6° utrum homo possit se ad gratiam præparare sine gratia; 7° utrum absque gratia possit resurgere a peccato; 8° utrum absque gratia possit homo vitare peccatum; 9° utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, et vitare peccatum; 10° utrum possit perseverare in bono per seipsum.

Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia originali. *Proposit. Quesnelli a Clem. XI damn.* 35. Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturæ sanæ et integræ. *Proposit. Synod. Pistoriens. a Pio VI damn.* 16. Doctrina Synodi de statu felicis innocentiæ, qualem eum repræsentat in Adamo ante peccatum, complectentem non modo integritatem, sed et justitiam interiorem cum impulsu in Deum per amorem charitatis, atque primævam sanctitatem aliqua ratione post lapsum restitutam; quatenus complexive accepta, innuit statum illum sequelam fuisse creationis, debitum ex naturali exigentia et conditione humanæ naturæ, non gratuitum Dei beneficium : falsa, alias damnata in Baio et Quesnellio, erronea, favens hæresi Pelagianæ. — *De statu innocentiæ : Proposit. Baii damn.* 1. Nec angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia. 3. Et bonis angelis, et primo homini, si in statu illo perseverasset, usque ad ultimum vitæ, felicitas esset merces et non gratia. 4. Vita æterna, homini integro et angelo, promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturæ ad illam consequendam per se sufficiunt. 6. Naturali lege constitutum fuit homini, ut si in obedientia perseveraret, ad eam vitam pertransiret, in quo mori non posset 7. Primi hominis integri merita fuerunt primæ creationis munera; sed juxta modum loquendi Scripturæ sacræ, non recte vocantur gratia : quo fit ut tantum merita, non etiam gratia, debeant nuncupari. 9. Dona concessa homini integro et angelo, forsitan non improbanda ratione, possunt dici gratia; sed quia, secundum usum S. Scripturæ, nomine gratiæ, ea tantum munera intelliguntur, quæ per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, ideo, neque merita, neque merces, quæ illis redditur, gratia dici debet. 21. *Ut supra.* 23. Absurda est eorum sententia, qui dicunt hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra conditionem naturæ suæ fuisse exaltatum, ut fide, spe et charitate Deum supernaturaliter coleret. 24. A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam philosophorum, excogitata est sententia, quæ ad Pelagianismum rejicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut, per dona naturæ superaddita, fuerit largitate Conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus. *Concil. Arausic. II, can.* 19 : Natura humana, etiamsi in illa integritate in qua est condita permaneret, nullo modo seipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret. Unde, cum sine gratia Dei salutem non possit custodire quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit? *Proposit. Quesnelli damn. a Clem. XI in constit* « Unigenitus » : 35 *Ut supra.* 36. Differentia essentialis inter gratiam Adami et status innocentiæ, ae gratiam christianam, est quod primam unusquisque in propria persona recepisset, ista vero non recipitur, nisi in persona Jesu Christi resuscitati, cui nos uniti sumus. 37. Gratia Adami, sanctificando illum in semetipso, erat illi proportionata ; gratia christiana, nos sanctificando in Jesu Christo, est omnipotens, et digna Filio Dei (*Cfr. etiam* 1 *Part. q.* 95 *et* 97).

Cfr. pro variis statibus humanæ naturæ : De Rubeis, *de Peccato originali*, in qua confutantur errores Baii, Jansenii et Quesnelli; Soto, *de Natura et Gratia* lib. 1; Ripalda, *de Ente supernat.*; Suarez, *de Gratia*, proleg.; Schrader, *de Triplici Ordine;* Schæzler, *Natur und Gnade;* Kilbert, *de Peccato orig.*; Scheeben, *Natur und Gnade;* Cros, *Étude sur l'ordre naturel et surnaturel*; Cercia, *Tract. de gratia;* Goudin, *Tractatus de gratia.*

Cfr. — Auctores qui varios de gratia laude dignos tractatus ediderunt: Magist. Sentent., dist. 23 et seq., et ejus commentatores, præcipue S. Thom., S. Bonaventur, Ægidius, Carthusiens, Estius, Halensis; Soto, *de Natura et Gratia*; Alvarez, *de Auxiliis divinæ gratiæ;* Ripalda, *de Ente supernaturali;* Suarez, *Tract. de gratia;* Bellarminus, *de Gratia et Lib. Arb.*, et *de Justificatione;* Goudin, *de Gratia*; commentatores S. Thomæ, hic, et præcipue Joann. a S. Thoma, Medina, Sylvius, Gonet, Valentia, Billuart; Gotti; Montagne, *Tract. de gratia* (Theol., Migne, t. 10); Du Plessis d'Argentré, *de Gratia pro hom. et ang.;* Lessius, *de Auxiliis*; Tanner, *de Gratia*; Kilber, *de Ente supernat.* (in theolog. Wirceburg.); Mazella, *de Gratia*; Kleutgen, *Théolog. du moyen âge*, t. 2; Schrader, *de Triplici Ordine;* Borgianelli, *il Sopranaturale*; Scheeben, *Dogmatique*, t. 3 et 4, et *Natur und Gnade*; Schæzler, *Natur und Gnade*; Barré, *Tractatus de gratia*; Salmanticenses; Reding, *de Gratia*; Perrone, *Prælectiones*, t. 6, *Tractat. de gratia*; Casini, *Quid est homo*; Wirceburgenses; Cercia, *de Gratia*; Jungman, *de Gratia.*

ARTICULUS PRIMUS

Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit.

Inf., art. 2, ad 3; et 2 Sent., dist. 28, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud 1 Corinth. 12, 3 : *Nemo potest*

ART. I. — Priusquam agat de necessitate gratiæ ad attingendum bonum vel vitandum malum, disputat de ejus necessitate in ordine ad cognitionem veri; quia veritatis cognitio ad volitionem boni et rectam operationem requiritur. — Pro resp. ad art., dat Sylvius conclus. sequentes : 1. Homo potest sine gratia specialiter dicta, atque adeo sine gratia quam theologi contra naturam, naturalemque illustrationem distinguunt, cognoscere aliquam veritatem naturalem. Sap. 13, 5-9, et Rom. 1, 20. 2. Homo potest quaslibet veritates naturaliter ex sensibilibus cognoscibiles, tum propria intentione, tum consueta vitæ disciplina, solo lumine naturali, absque gratia cognoscere. 3. Non solum speculativas, sed etiam quaslibet practicas veritates, quæ naturaliter sunt ex sensibilibus cognoscibiles potest homo cognoscere solo naturali lumine, quia eadem est ratio. Rom. 2. 4 Homo in statu naturæ lapsæ, non potest solo lumine naturali, absque specialis gratiæ auxilio, cognoscere veritates speculativas omnes collective sumptas. 5. In statu naturæ lapsæ homo non potest, sine speciali gratia, omnes veritates practicas cognoscere, nisi peculiariter adjuvetur ; sed frequenter in judicio de illis formando errabit. Gen. 8, 21; Ps. 93, 11; Sap. 9, 14. 6. Homo non potest ullam veritatem, sive speculativam, sive practicam, sive naturalem, sive aliam, actualiter cognoscere sine divino auxilio saltem generali, quo scilicet unamquamque causam movet ad agendum. 7. Veritates supernaturales non potest homo certo cognoscere, sine gratia fidei aut alicujus altioris luminis quam sit lumen naturale. Rom. 10, 15, etc. 8. Veritates supernaturales potest homo aliqualiter cognoscere, iisque modo quodam assentiri sine gratia specialis auxilii et sine lumine altioris ordinis quam sit lumen naturale; quæ tamen cognitio non erit fidei catholicæ, neque habebit certitudinem quam fides catholica importat, sed, longe inferiorem: erit namque humanis mediis innixa, non

dicere : Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto, dicit Glossa Ambrosii : *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.* Sed Spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Præterea, Augustinus dicit in 1 Soliloq., cap. 6, in princ., quod *disciplinarum certissima talia sunt, qualia illa quæ a sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animæ.* Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina, quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

3. Præterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum, in 14 de Trin., cap. 7. Sed Apostolus dicit, 2 ad Corinth. 3, 5 : *Non sufficientes sumus* (1) *aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis.* Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 Retract., cap. 4, ante med. : *Non approbo quod in oratione dixi : Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera.* Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundum illud Psal. 50, 12 : *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis.* Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

RESPONDEO dicendum quod cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis, quia, secundum Apostolum, ad Ephes. 5, 13 : *Omne quod manifestatur, lumen est.* Usus autem quilibet quemdam motum importat, large

---

vero divinæ auctoritati simpliciter et absolute. — Ex art. Porrecta deducit corollarium : Ergo licet, ad cognitionem supernaturalium, de necessitate requiratur lumen gratiæ communiter dictæ, id est, nova illustratio superaddita, sive sit fidei, sive prophetiæ ; tamen, ad cognitionem talium, non requiritur de necessitate gratia habitualis reddens animam Deo gratam. — In fine conclus. : « in quibusdam quæ excedunt... » adde « etiam in quibusdam naturalibus » : sunt enim hujusmodi virtutes quæ naturaliter cognosci non possunt, eo quod sint supra humanos sensus, et quasi in ipsis rerum naturis lateant, v. g., numerus stellarum, proprietas, etc. (Nicolai). — Cfr. Medina, Gonet, Billuart, Goudin, ad hunc art.

S. Script. — Matth. 11, 25, et 16, 17 ; Joan. 3, 19, et 6, 45, etc. ; Act. 16, 14, et 13, 48, et 26, 18 ; Rom. 2, 14, et 8, 5 ; 1 Corinth. 14, 6, et 2, 14, et 3, 7, etc., et 12, 3 ; 2 Corinth. 4, 4 ; Ephes. 1, 17, etc., et 5, 8, et 2, 8 ; Coloss. 1, 13 ; 1 Thessal. 1, 5 ; Philipp. 1, 3-6.

Definit. Eccles. — *Concil. Milevitanum :* Quisquis dixerit eamdem gratiam Dei, per Jesum Christum Dominum nostrum, propter hoc tantum nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere et quid vitare debeamus, non autem per illam præstari nobis ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, anat. sit. Cum enim dicit Apostolus : Scientia inflat, charitas vero ædificat; valde impium est, credamus, ad eam quæ inflat nos habere gratiam Christi ; ad eam quæ ædificat non habere, cum sit utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus, ut ædificante charitate scientia non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est : Qui docet hominem scientiam, ita etiam scriptum est : Charitas ex Deo est.— *Arausicanum II, can.* 5 : Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus... non per gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem,... sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, etc... Qui enim fidem qua in Deum credimus dicunt esse naturalem, omnes eos qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt 7. Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare... id est, evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur spiritu... 8. Si quis alios misericordia, alios vero per liberum arbitrium... ad gratiam baptismi posse venire contendit, a recta fide probatur alienus. Is enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum, aut arte ita læsum putat, ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis æternæ per semetipsos posse conquirere. Quod quam sit contrarium, ipse Dominus probat, qui non aliquos, sed neminem ad se posse venire testatur, nisi quem Pater attraxerit, sicut et Petro dicit : Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est... 9. Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate et injustitia continemus. 22. Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via. 25... Manifestissime credendum est quod et illius latronis, quem Dominus ad paradisi patriam revocavit ; et Cornelii centurionis, ad quem Angelus Domini missus est ; et Zachæi, qui ipsum Dominum accipere meruit, illa tam admirabilis fides, non fuit de natura, sed divinæ gratiæ largitate donata. — *Trident., sess. 6, can.* 3. Si quis dixerit sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anat. sit. — *Concil. Vatic., sess.* 3, *cap* 2 : Revelatio absolute necessaria dicenda est, quia Deus infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam superant. *Can.* 3. Si quis dixerit hominem ad cognitionem et perfectionem, quæ naturalem superat, divinitus evehi non posse, sed ex seipso, ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse, anat. sit. — *Contra Traditionalistas, qui nimis attenuaverunt vires intellectus, vide Part.* 1, *quæst.* 2, *art.* 2, *pag.* 24, *quibus addi potest proposit. Quesnelli, damnat. a Clem XI* : 41. Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo ; et sine gratia non producit nisi præsumptionem, vani atem et oppositionem ad i sum Deum loco affectuum adorationis, gratitudinis et amo is. — *Nota tandem, pro tota quæst. de necessitate gratiæ, hæc verba Concil. Trident., sess.* 5, *can.* 1 : Si quis non confitetur... totum Adam, per prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anat. sit.

(1) Vulgata : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid ..*

accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in 3 de Anima, text. 28.

Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quæ est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus cœleste. Unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis cœlestis. Manifestum est autem quod, sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœlestis corporis sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo ; quæ quidem motio est secundum suæ providentiæ rationem, non secundum necessitatem naturæ, sicut motio corporis cœlestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo : — *uno* modo in quantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit ; — *alio* modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquæque autem forma indita rebus creatis a Deo, habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem ; ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiæ, quod dicitur *lumen gratiæ*, in quantum est naturæ superadditum.

Sic igitur dicendum est quod **ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. — Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi; — sed in quibusdam quæ excedunt naturalem cognitionem** ; et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quæ per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quædam quæ natura facere potest.

Ad primum ergo dicendum quod *omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu sancto*, sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem, non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum. Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis, et maxime in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad secundum dicendum quod sol corporalis illustrat exterius ; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius : unde ipsum lumen naturale, animæ inditum, est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quæ pertinent ad naturalem cognitionem ; et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quæ naturalem cognitionem excedunt.

Ad tertium dicendum quod semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, in quantum ipsum movet intellectum ad agendum : actu enim intelligere aliquid, est cogitare, ut patet per Augustinum, 14 de Trinitate, loc. cit. in arg.

Articulus II

Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia.

Inf., art. 6, corp.; et 2 Sent., dist. 28, art. 1, et dist. 39, in Expos. litt. ; et 4 Sent., dist. 17, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, ad 1 et 3 ; et Verit. quæst 24, art. 1, ad 2, 6 et 9, et art. 14, per tot., et quæst. 26, art. 6, ad 2, et Quodl. 1, art. 7, et Quodl. 5, art. 2, et 1 Cor. 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate cujus ipse est

---

Art. 2. — Hic S. Thomas non recenset statum naturæ puræ, quia homo nunquam in eo statu fuit neque futurus est. Attamen agnoscit eum esse possibilem, ut patet 2 *Sent.*, dist, 29, et 1 Part., quæst. 95, art. 1. Distingue etiam bene opera bona : quodnam enim opus solum est *moraliter bonum* ; aliud vero est *bonum ad salutem*. Opus solum *moraliter bonum* est quod versatur circa materiam convenientem, et nulla circumstantia vitiatur, sed procedit tantum ex dictamine rectæ rationis, cum auxilio Dei generali. Opus *bonum ad salutem* est quod et circa materiam convenientem versatur, et nulla vitiatur circumstantia, et per speciale Dei auxilium, sive habituale, sive actuale, naturalibus viribus superadditum in nobis efficitur. Nota etiam quod opus moraliter tantum bonum, est aliquid majus quam sit observatio alicujus præcepti secundum solam substantiam operis, nimirum præscripti aut vetiti : nam hæc observatio potest aliqua circumstantia vitiari ; opus autem etiam solum moraliter bonum est rectum, et ex objecto, et ex omnibus circumstantiis; ideoque nunquam est peccatum. Hæc bene distingue ad perfectam intelligentiam hujus art., et ad repellendos errores Protestantium et Jansenistarum, necnon et quorumdam modernorum qui naturæ vires plus æquo deprimere videntur. — De fide est non omnia opera infidelium aut peccatorum esse peccata ; de fide est etiam, supernaturale bonum sine gratia effici ab homine lapso non posse. — Utrum vero, in statu naturæ corruptæ, homo possit aliquod bonum morale efficere, absque speciali auxilio gratiæ divinæ ? controvertitur. Alii, inter quos Capreolus et Contenson, censent nullum opus bonum effici posse absque aliquo speciali auxilio

dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maxime ejus quod est velle, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 1, et quæst. 13, art. 6. Ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, unumquodque potest magis in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi præter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in lib. 2 Orth. Fid., cap. 30; opus autem virtutis est homini se-

---

gratiæ, quo nomine intelligunt non quidem gratiam habitualem aut fidem, sed saltem gratiam aliquam actualem specialem, quæ etiam in ipsis infidelibus locum habere potest. Alii vero, inter quos Cajetanus, Conradus, Gonet, Medina, Godoy, Molina, censent per solum generalem concursum absque ullo speciali auxilio, posse bona quædam opera naturalis ordinis fieri. Requirunt tamen thomistæ concursum prævium determinantem et efficientem ut homo bonum potius quam malum faciat; dum molinistæ docent sufficere generalem concursum indifferentem, quem voluntas suo motu determinat ad bonum. Ariminensis, Gregorius et Vasquez (1, 2, disp. 190) docuerunt sententiam, quæ vix a Baii propositionibus a S. Pio damnatis discerni potest, scilicet hominem sine supernaturali gratiæ auxilio nullum posse morale opus perficere, nullamque vel levem superare tentationem.

S. Script. — Non omnia opera peccatorum vel infidelium sunt peccata; generaliter omnia testimonia quibus S. Script. hortatur peccatores ad conversionem et ad bona opera; Exod. 1 (de obstetricibus Ægyptiorum); Josue 2 (de Rahab); 3 Reg. 21 (de Achab); Ezech. 29, 20 (de Nabuchodonosor); 1 Machab. 8; Eccli. 1, 27; Matth. 9, 2; Luc. 10 (de Samaritano); Act. 2, 38, et 13 (de Sergio Paulo); Rom. 2, 14; Hebr. 11, 6. — De necessitate gratiæ ad bonum: Joan. 3, 27, et 6, 14-44, et 14, 6, et 15, 4, etc.; Rom. 9, 16, et 8, 26, et 11, 35; 1 Corinth. 4, 7, et 12, 3; 2 Corinth. 3, 5; Ephes. 2, 8-10, et 5, 18; Philip. 1, 6, et 2, 13; Jacob. 1, 17; Galat. 5, 22, etc.; et 1 Petr. 1, 21.

Definit. Eccl. — *Non omnia opera peccatorum vel infidelium sunt peccata.* — *Proposit. Wiclef. damn. in Concil. Constant.*: Ex principiis fidei est per se notum, quod quidquid homo in mortali peccato fecerit, peccat mortaliter. 26. Oratio præsciti nulli valet. — *Proposit Joan. Huss in eodem Concil. damn.* 16. Divisio immediata humanorum operum est: sunt vel virtuosa, vel vitiosa, quia si homo est vitiosus et agit quidquam, tum agit vitiose. et si est virtuosus et agit quidquam, tunc agit virtuose; quia sicut vitium, quod crimen dicitur, seu mortale peccatum. inficit universaliter actus hominis vitiosi, sic virtus vivificat omnes actus hominis virtuosi. — *Proposit. Baii damnatæ.* 16. Non est vera legis obedientia, quæ fit sine charitate. 22. Cum Pelagio sentiunt qui textum Apostoli ad Romanos: Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus. 25. Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. 35. Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est. 38. Omnis amor creaturæ rationalis, aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum sanctum in corde diffusa Deus amatur. 40. In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati. 68. Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est. — *Proposit. damnatæ ab Alexandro VIII*, 7 *dec.* 1690: 7. Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio vel mundi: si Dei, charitas Patris est; si mundi, concupiscentia carnis, hoc est, mala est. 8. Necesse est infidelem in omni opere peccare. 9 Revera peccat, qui odio habet peccatum mere ob ejus turpitudinem et disconvenientiam cum natura, sine ullo ad Deum offensum respectu. 11. Omne quod non est ex fide christiana supernaturali, quæ per dilectionem operatur, peccatum est. — *Proposit. Quesnelli a Clem. XI damn. in bulla* « Unigenitus »: 44. Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostræ nascuntur: amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur; et amor, quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui quod ad Deum referendum est, non refert, et propter hoc ipsum fit malus 45. Amor Dei in corde peccatorum non amplius regnante, necesse est ut in eo carnalis regnet cupiditas omnesque actiones ejus corrumpat. 46. Cupiditas aut charitas, usum sensuum bonum vel malum faciunt. 47. Obedientia legis profluere debet ex fonte, et hic fons est charitas. Quando Dei amor est illius principium interius et Dei gloria ejus finis, tunc purum est; quod apparet exterius: alioquin non est nisi hypocrisis aut falsa justitia. 48. Quid aliud esse possumus, nisi tenebræ, nisi aberratio, et nisi peccatum, sine fidei lumine, sine Christo, et sine charitate. 57. Totum deest peccatori, quando ei deest spes; et non est spes in Deo, ubi non est amor Dei. 58. Nec Deus est, nec religio, ubi non est charitas. — *Proposit. Synod. Pistoriens. a Pio VI damn.*: 23. Doctrina synodi de duplici amore (dominantis cupiditatis et charitatis dominantis) enuntians hominem sine gratia esse sub virtute peccati, ipsumque in eo statu per generalem cupiditatis dominantis influxum omnes suas actiones inficere et corrumpere. Quatenus insinuat in homine, dum est sub servitute sive in statu peccati, destitutus gratia illa, qua liberatur a servitute peccati et constituitur filius Dei, sic dominari cupiditatem, ut per generalem hujus influxum omnes illius actiones in se inficiantur et corrumpantur; aut opera omnia, quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione fiant, sint peccata; quasi in omnibus suis actibus, peccator serviat dominanti cupiditati: falsa, perniciosa, inducens in errorem a Tridentino damnatum ut hæreticum, iterum in Baio damnatum, art. 40. — *Trident., sess.* 6, *can.* 7: Si quis dixerit opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri; aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, anat. sit. — *Homo, in præsenti statu, potest per virtutem suæ naturæ aliquod bonum agere. Proposit. Baii a S. Pio damn.*: 27. Liberum arbitrium sine gratiæ Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet. 28. Pelagianus est error dicere quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum. 29. Non soli fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis et vitæ negant, sed etiam quicumque aliunde quam per ipsum in viam justitiæ (hoc est, aliquam justitiam) conscendi posse docent. 30. Aut tentationi ulli, sine gratiæ illius adjutorio resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur, aut ab ea non superetur. 36. Cum Pelagio sentit qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit. 65. Nonnisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus sive non malus; et gratiæ Christi injuriam facit, qui ita sentit et docet. — *Proposit. Quesnelli a Clem. XI damnatæ*: 1. Quid aliud remanet animæ, quæ Deum atque ipsius gratiam amisit, nisi peccatum et peccati consecutiones, superba paupertas et segnis indigentia, hoc est, generalis impotentia ad laborem, ad orationem et ad omne opus bonum? 2. Jesu Christi gratia principium efficax boni cujuscumque generis, necessaria est ad omne opus bonum; absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest 3. In vanum, Domine, præcipis, si tu ipse non das quod præcipis. 4. Ita, Domine, omnia possibilia sunt ei cui omnia possibilia facis, eadem operando in illo. 5. Quando Deus non emollit cor per interiorem motionem gratiæ suæ, exhortationes et gratiæ exteriores non inserviunt nisi ad illud magis obdurandum. 38. Peccator non est liber, nisi ad malum, sine gratia Liberatoris. 39. Voluntas quam gratia non prævenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum; ardoris, nisi ad se præcipitandum; virium, nisi ad se vulnerandum: est capax omnis mali

cundum naturam, ut supra dictum est, quæst. 71, art. 1. Cum igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multo magis per seipsum possit bonum velle et facere.

3. Præterea, *bonum intellectus est verum*, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 2. Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quælibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.

---

et incapax ad omne bonum. 40. Sine gratia, nihil amare possumus, nisi ad nostram condemnationem. 41. Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo ; et sine gratia non producit nisi præsumptionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris. 42. Sola gratia Christi reddit hominem aptum ad sacrificium Dei : sine hoc, nihil nisi impuritas, nihil nisi indignitas. 64. Sub maledicto legis nunquam fit bonum, quia peccatur, sive faciendo malum, sive illud nonnisi ob timorem evitando. — *Gratia est necessaria in statu naturæ integræ ad bonum excedens naturam. Concil. Arausic. II*, 19. Natura humana, etiamsi in illa integritate in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret. — *Proposit. Baii damn.* 1. Nec angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia. 3. Et bonis angelis, et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitæ, felicitas esset merces, et non gratia. 4. Vita æterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturæ ad illam consequendam per se sufficiunt. 7. Primi hominis integri merita fuerunt primæ creationis munera ; sed, juxta modum loquendi Scripturæ sacræ, non recte vocantur gratia : quo fit ut tantum merita, non etiam gratia, debeant nuncupari. — *Proposit. Quesnelli damn.* : 34. Gratia Adami non producebat nisi merita humana. — *Homo, in præsenti statu, indiget gratia ad velle et operari bonum supernaturale quod est meritorium. Concil. Milevitan. II, can.* 2 : Quisquis dixerit eamdem gratiam Dei, per Jesum Christum Dominum nostrum, propter hoc tantum nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere et quid vitare debeamus, non autem per illam nobis præstari ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, anat. sit. *Can.* 5. Item placuit, ut quicumque dixerit ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam : tanquam etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anat. sit. — *Epist. Cœlestini I ad Episc. Galliæ, cap.* 8. Quod omnia studia et omnia opera ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sint ; quia nemo ei placet, nisi ex eo quod ipse donaverit. In quam nos sententiam dirigit beatæ recordationis papæ Zosimi regularis auctoritas, cum scribens ad totius orbis episcopos ait : Nos autem instinctu Dei, omnia enim bona ad auctorem suum referenda sunt, unde nascuntur, ad fratrum et coepiscoporum nostrorum conscientiam universa retulimus. — 12.... legem credendi statuat lex supplicandi. Cum enim sanctarum plebium præsules mandata sibimet legatione funguntur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum Ecclesia congemiscente, postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idololatræ ab impietatis suæ liberentur erroribus, ut hæretici catholicæ fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivæ charitatis accipiant, ut lapsis pœnitentiæ remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis cœlestis aula misericordiæ reseretur. Hæc autem non perfunctorie neque inaniter a Domino peti, rerum ipsarum monstrat effectus... — *Concil. Arausican. II.* 6. Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus, vel hæc omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, et aut humilitati, aut obedientiæ humanæ subjungit gratiæ adjutorium, nec, ut obedientes et humiles simus, ipsius gratiæ donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti : Quid habes quod non accepisti? et : Gratia Dei sum id quod sum. 7. Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est, evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis : Sine me nihil potestis facere ; et illud Apostoli : Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. 9. Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur. 11. Nemo quidquam Domino recte voveret, nisi ab Ipso acciperet quod voveret, sicut legitur : Quæ de manu tua accepimus, damus tibi. 12. Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito. 20. Multa Deus facit in homine bona, quæ non facit homo. Nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstat ut faciat homo. 22. Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque justitiæ, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati, non deficiamus in via. — *Concil Carisiac., cap.* 2 : Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus ; et habemus liberum arbitrium ad bonum, præventum et adjutum gratia ; et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum, et gratia de corrupto sanatum. — *Proposit. Abailardi ab Innoc. II. damn.* 6. Quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquid bonum. — *De necessitate gratiæ reparantis in statu naturæ lapsæ. Concil. Arausican.* — 13. Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi, non potest reparari : quod amissum non potest reddi, nisi a quo potuit dari. Unde ipsa Veritas dicit : Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. 14 Nullus miser de quacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia prævenitur, sicut dicit Psalmista : Cito anticipet nos misericordia tua, Domine. Et illud : Deus meus, misericordia ejus præveniet me. 15. Ab eo quod formavit Deus, mutatus est Adam, sed in pejus, per iniquitatem suam. Ab eo quod operata est iniquitas, mutatur fidelis, sed in melius, per gratiam Dei. Illa ergo mutatio fuit prævaricatoris primi ; hæc, secundum Psalmistam, mutatio dexteræ Excelsi. 19. Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret. Unde, cum sine gratia Dei salutem non possit custodire quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit? 21. Sicut eis qui volentes in lege justificari et a gratia exciderunt, verissime dicit Apostolus : Si ex lege justitia est, ergo Christus gratis mortuus est ; sic et his qui gratiam, quam commendat et percipit fides Christi, putant esse naturam, verissime dicitur : Si ex natura justitia, ergo Christus gratis mortuus est. Jam hic enim erat lex, et non justificabat ; jam hic erat et natura, et non justificabat. Ideo Christus non gratis mortuus est, ut et lex per illum impleretur, qui dixit : Non veni solvere legem, sed adimplere ; et ut natura per Adam perdita, per illum repararetur, qui dixit venisse se quærere et salvare quod perierat. — *Concil. Carisiac., cap.* 2, *supra*. — *Concil. Valent.*, 855, *can.* 6 : De gratia per quam salvantur credentes, et sine qua rationalis creatura nunquam beate vixit, et de libero arbitrio per peccatum in

— Sed contra est quod Apostolus dicit Roman. 9, 16 : *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis Dei* (1). Et Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratia, cap. 2, in princ., quod *sine gratia nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum.*

RESPONDEO dicendum quod natura hominis potest *dupliciter* considerari : — *uno* modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum ; — *alio* modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis.

Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est art. præc. Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ ; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ.

Sed in statu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur ; potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere, sicut ædificare domos, plantare vineas, et alia hujusmodi ; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat : sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ.

Sic igitur **virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indiget homo in statu naturæ integræ quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale ; — sed in statu naturæ corruptæ quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. — Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.**

Ad primum ergo dicendum quod homo est dominus suorum actuum, et volendi, et non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam (1) sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem ; et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de Bona Fortuna (scil. lib. 7 Mor. Eudem., cap. 18) : unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo ; et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturæ.

Ad secundum dicendum quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquæque autem res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata nihil est ; ita indiget conservari in bono suæ naturæ convenienti ab alio : potest enim per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

Ad tertium dicendum quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. ; et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni quam quantum ad cognitionem veri.

ARTICULUS III

Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia.

1 Part., quæst. 60, art. 1 ; et 2 Sent., dist. 3. quæst. 2, et 3, dist. 29, art. 3 ; et Ver. quæst., 2, art. 2, ad 16, et quæst. 4, art 1, ad 9 ; et Quodl. 1, art. 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis charitatis

primo homine infirmato, sed per gratiam Domini Jesu fidelibus ejus redintegrato et sanato, id ipsum fatemur quod sancti Patres, etc.

Cfr. Lessius, *de Auxiliis* cap. 10 ; Tannerus, *de Gratia*, disp. 6 ; Sylvius ; Gonet ; Billuart ; Goudin, *de Gratia.*

(1) Vulgata : *non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.*

ART. 3. — Adde etiam ex solut. ad 1. conclusionem : Homo, in quocumque statu, indiget auxilio gratiæ speciali, ad diligendum Deum dilectione infusa et supernaturali — Duplex est dilectio Dei super omnia : *una* qua Deus diligitur ut auctor naturæ, bonorumque naturalium, et ut finis ultimus qui naturæ est proportionatus ; *altera* qua diligitur ut auctor gratiæ, aliorumque bonorum spiritualium. De utraque dilectione hic loquitur S. Doct. et in 1 Part., quæst. 60, art 5 ; vide etiam infra in definit. Eccl. — Suarez (de Gratia, lib. 1, cap. 29) merito refellit Bellarmini sententiam, qui adstruit hominem non posse sine peculiari auxilio Deum diligere, neque perfecte, neque imperfecte, nec ut auctorem naturæ, nec ut auctorem gratiæ. Scotus vero, Gabriel et Molina, cum aliis quibusdam, docent hominem lapsum, non solum posse viribus naturalibus

(1) Ita edit. Rom. et ambæ Patav. — Textus Conradi et Cajetani, *etsi hujus etiam.* — Nicolaius cum codd. Alcan., Camer. et Paris., *si hujus etiam.*

actus. Sed charitatem homo non potest habere per seipsum, quia *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. 5, 5. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Præterea, nulla natura potest supra seipsam. Sed diliegre aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiæ,

3. Præterea, Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia ; alioquin frustra adderetur gratia. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

— Sed contra, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur ; in quo statu manifestum est quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum æqualiter sibi, vel minus se, quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quam se et super omnia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in 1, quæst. 60, art. 5, in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diversæ opiniones sunt positæ, homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quidem connaturale homini, et etiam cuilibet creaturæ non solum rationali, et irrationali, et etiam inanimatæ, secundum modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est, quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse : sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est esse (1), ut dicitur in 2 Physic., text. 78. Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius : unde, naturali appetitu vel amore, unaquæque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit in lib. de Divin. Nomin., cap. 4, lect. 11, quod *Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius*. Unde homo in statu naturæ integræ dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum ; et ideo Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia. Sed in statu nat ræ corruptæ homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.

Et ideo dicendum est quod **homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum**

---

diligere Deum super omnia ut naturæ auctorem, sed etiam postquam fuerit imbutus doctrina fidei, posse pariter viribus naturæ ipsum diligere ut auctorem gratiæ quoad substantiam, licet non quoad modum supernaturalitatis quem dat charitas ; at dum se ad hunc amorem determinat et conatur, Deum infundere charitatem qua iste amor fit supernaturalis quoad modum.

S. Script.— Rom. 5, 5 ; 1 Corinth. 12 et 13 ; Galat. 5, 22; Ephes. 6, 23 : 1 Joan. 4, 7.

Definit Eccles. — Proposit. Baii damn. a S. Pio V et Greg. XIII : 34. Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturæ, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia, et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. 36. Amor naturalis, qui ex viribus naturæ exoritur, ex sola philosophia, per elationem præsumptionis humanæ, cum injuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus. 38. Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum sanctum in corde diffusa Deus amatur. — *Proposit. Quesnelli a Clem. XI damn.:* 44. Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostræ nascuntur : amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur, et amor quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui, quod ad Deum referendum est non refert, et propter hoc ipsum fit malus. 45. Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante, necesse est ut in eo carnalis regnet cupiditas omnesque actiones ejus corrumpat.— *Concil. Arausic. II, cap.* 17. Fortitudinem gentilium mundana cupiditas, fortitudinem christianorum Dei charitas facit, quæ diffusa est in cordibus nostris, non per voluntatis arbitrium, quod est a nobis, sed per Spritum sanctum, qui datus est nobis. *Cap.* 25. Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse enim ut diligeretur dedit, qui non dilectus dilexit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus : diffundit enim charitatem in cordibus nostris Spiritus Patris et Filii, quem cum Patre amamus et Filio... Prædicare et credere debemus, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea diligere Deum, sicut oportuit, aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiæ prævenerit. —*Trident., sess.* 6, *cap.* 6 *:* Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti... Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt ..*Can.* 3 : Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anat. sit.

Cfr. Medina ; Sylvius, in præs. art.; S. Bonav., in 2, dist. 3, art. 3 ; Suarez, *de Necessitate gratiæ*, lib. 1 ; Alvarez, *de Auxil.*, lib. 6; Bellarm., *de Gratia*, lib. 6 ; Tannerus, disp. 6 ; Estius, in 2, dist. 16 ; S. Bernardus, *de Dilig. Deo.*

---

(1) Ita edit. Rom. et Patav. an. 1698, mutato tantum *enim* in *igitur*.— Nicolaius, et edit. Patav. an. 1712: *Sic enim agitur unumquodque*, etc. — Cod. Tarrac. : *Sic igitur agitur unumquodque prout aptum natum est agi.* — Conradus : *Sic enim agitur unumquodque prout aptum natum est.* — Antiqua translatio Aristotelis : *Sic igitur unumquodque, prout natum est*, etc. — In cod. Alcan , deleto quod prius scriptum erat, habetur : *Appetat, vel amet aliquod secundum quod aptum natum est esse. ut dicitur in* 2 *Physic.*, aliis optime omissis.

Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis ; — sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis.

Ad primum ergo dicendum quod charitas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni ; charitas autem, secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas super naturalem dilectionem De promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit super actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod objectum quod est supra se : manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quæ sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quod natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suæ virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia : hoc enim est naturale cuilibet naturæ creatæ, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi et dilectionis modum ; et secundum hoc summus gradus dilectionis est quo charitas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est in corp. art.

Articulus IV

Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit

Inf., art. 5, ad 1 et 2 ; et 3 Sent., dist. 28, quæst. 1, art. 3 ; et dist. 41, in Expos. litt., ad 5 ; et Ver. quæst. 24, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere. Dicit enim Apostolus, ad Roman. 2, 14, quod *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt.* Sed illud quod nuturaliter homo facit, per seipsum potest facere

---

Art. 4. — De fide est quod neque in statu naturæ integræ potuit, neque in statu naturæ corruptæ potest homo servare ullum præceptum supernaturale quoad substantiam sine gratia ; uti nec ullum naturale secundum modum quod ad veram coram Deo justitiam et spiritualem animæ salutem ordinatur. 2a pars primæ conclus. S. Doct , de præsenti statu naturæ corruptæ, si non est de fide, ut quidam putant, est omnino certa, et contraria est non solum temeraria, sed errori proxima, ut dicit Suarez, lib. 1, cap. 26. In hac 1a conclus., S. Doctor intelligendus est de præceptis naturalibus et non supernaturalibus. In 3a conclus., subintellige quædam, scilicet: « In utroque statu auxilio Dei moventis indiget ad mandata implenda, sive quantum ad operum substantiam solum, sive quantum etiam ad modum faciendi ». Circa tres simul articulos immediate expositos, adverte quod, licet conveniant in hoc quod quilibet claudit in se quæstionem de necessitate gratiæ respectu universorum actuum humanorum, et propterea ad unam quæstionem spectant ; diversitas tamen difficultatum, distinctos articulos poposcit. Nam in 2 art., ex ipsa ratione boni operis ; in 3, ex celsitudine objecti, Dei scilicet, et actus scilicet super omnia ; in 4, ex divina institutione difficultas est. Post decisionem siquidem primæ difficultatis, secunda ex propriis explananda erat, et similiter tertia. Et rursus apparet quod diligere Deum super omnia, naturæ vires excedat, et similiter divinæ legis observatio (Cajetanus). — Erravit Pelagius, docendo hominem posse omnia divina mandata facere sine gratia, et gratiam dari ad hoc, ut quæ homines facere per liberum arbitrium jubentur, facilius implere possint. Lutherus et Calvinus dixerunt Christum venisse ut fideles ab obligatione servandæ legis redimeret ; ideoque illis non dari gratiam ad observantiam præceptorum, sine qua remanent ipsis impossibilia. Jansenius autem in hoc errabat quod diceret, non solum homini lapso, sed etiam justo, quædam mandata Dei esse impossibilia, illi quoque deesse gratiam qua possibilia fiant. Scotus, in 2, dist. 28, quæst. 1, et Gabriel, ibid., et Durandus, quæst. 3 et 4, et Abulensis, in cap. 19 Matth , docuerunt posse hominem, in statu naturæ lapsæ, absque speciali auxilio, omnia præcepta legis naturæ sub mortali obligantia, quoad substantiam observare; etsi quoad charitatis modum, et prout ad salutem conducunt, ea adimplere nequeat ; per quod a Pelagio hæc singularis opinio se satis recedere existimat. — Nota quod gratia necessaria ad mandatorum observationem, de qua agitur generaliter in art , est gratia habitualis, qualis est in homine justificato. Sed ad aliquorum præceptorum etiam supernaturalium observationem, imo et ad omnium quæ intra breve temporis intervallum servanda occurrunt, non est necessaria habitualis gratia, sed sufficit actuale auxilium (Sylvius). *Pro S. Script., vide infra, art. 8.*

Definit. Eccles. — De duplici modo implendi præcepta. Proposit. Baii a S. Pio V et Greg. XIII damn.: 61. Illa doctorum distinctio, divinæ legis mandata bifariam implere : altero modo, quantum ad præceptorum operum substantiam tantum ; altero, quantum ad certum quemdam modum, videlicet, secundum quem valeant operantem perducere ad regnum æternum (hoc est ad modum meritorium), commentitia est et explodenda. 62. Illa quoque distinctio, quo opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt), vel quia est meritorium regni æterni, eo quod sit a vivo Christi membro, per spiritum charitatis, rejicienda est. — *De necessitate gratiæ ad implenda præcepta. Concil Milevitan. II, can. 5* : Placuit ut quicumque dixerit ideo nobis gratiam justificationis dari ut quod facere per liberum jubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam ; tanquam etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anat. sit. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait : Sine me difficilius potestis facere ; sed ait : Sine me nihil potestis facere. *Canon illud specialiter fuit approbatum et innovatum a S. Cœlestino in Epist. dogmat. ad Episcopos Galliæ. — Contra error. Protestant. et Jansenist : Concil. Trident., sess. 6, cap.* 11. Nemo, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet : nemo temeraria illa, et a patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei præ-

absque gratia. Ergo homo potest legis præcepta facere absque gratia.

2. Præterea, Hieronymus (Pelagius) dicit in Expositione catholicæ fidei (Epist. ad Damasc., inter ascitit., sub fin.), illos esse maledicendos qui *Deum præcepisse homini aliquid impossibile dicunt.* Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia præcepta legis per seipsum.

3. Præterea, inter omnia præcepta legis maximum est illud : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut patet Matth. 22. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est, art. præc. Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Hæresib., hæresi 88, *hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, ut credant, sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata.*

RESPONDEO dicendum quod implere mandata legis contingit *dupliciter : — uno modo* **quantum ad substantiam operum**, prout scilicet homo operatur justa, et fortia, et alia virtutis opera; et hoc modo **homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere** : alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare ; cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata; **sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante**.

Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam **quantum ad modum agendi, ut scilicet ex charitate fiant ; et sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ potest homo implere absque gratia legis mandata.** Unde Augustinus in lib. de Correptione et Gratia, cap. 2, circa princ., cum dixisset quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit : *Non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam ut præstante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt.*

Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est art. 3 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quod sicut Augustinus dicit, in lib. de Spiritu et Littera, cap. 27, in princ., *non moveat quod naturaliter dixit eos quæ legis sunt, facere ; hoc enim agit spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis.*

Ad secundum dicendum quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi, in 3 Ethic., cap. 3, circa med. : *Quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.* Unde Hieronymus (Pelagius) ibidem confitetur, *sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio.*

Ad tertium dicendum quod præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impletur, ut ex supra dictis patet art. 3 hujus quæst.

ARTICULUS V

Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia

Inf., quæst. 114, art. 2 ; et 1 Part., quæst. 62, art. 4, corp. ; et 1 Sent., dist. 14, quæst. 2, art. 2, et quæst. 3 ; et 2 Sent., dist. 24, quæst. 1, art. 4, et dist., 26 art. 6, et dist. 29, art. 1 ; et 3 Cont., cap. 147 et 150 ; et Quodl. 1, art. 7, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit mereri vitam æternam sine gratia. Dicit enim Dominus, Matth. 19, 17 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata ;* ex quo videtur quod ingredi in vitam æternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam æternam mereri.

2. Præterea, vita æterna est merces vel præmium quod hominibus redditur a Deo, secundum illud Matth. 5, 12 : *Merces vestra multa* (1) *est*

---

cepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis ; et adjuvat ut possis. Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est, et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt ; qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermonem ejus. *Can.* 18. Si quis dixerit Dei præcepta homini etiam justificato, et sub gratia constituto, esse ad observandum impossibilia, anat. sit. *Proposit. Jansenii ab Innocent. X damn. :* 1. Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes, quas habent vires, sunt impossibilia : deest quoque illis gratia qua possibilia fiant Declarata et damnata, uti temeraria, impia, blasphema. anathemate damnata et hæretica.

Cfr. Soto, *de Natura et Gratia*, cap. 22; Medina, hic; Suarez, *de Necessitate gratiæ.*

ART. 5. — Ad plenam hujus doctrinæ intelligentiam consulenda quæ sunt dicenda in quæst. ultima de merito, art. 1, 2 et 3. Sed tamen hic quæritur generaliter et indefinite : etenim in quæst. 114 specialius quæritur an sine gratia possit quis mereri vitam æternam de condigno.

Definit. Eccles.— Concil. Arausic. II, can. 7 : Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est, evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, hæretico fallitur spiritu. — *Trident., sess.* 6, *can.* 2. Si quis dixerit ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam æternam promereri, possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia, utrumque sed ægre tamen et difficulter possit, anat. sit.

(1) Vulgata : *copiosa.*

in cœlis. Sed merces vel præmium redditur a Deo homini secundum opera ejus, secundum illud Psalmi 61, 13 : *Tu reddes unicuiqae secundum opera ejus* (1). Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in ejus potestate constitutum sit ad vitam æternam pervenire.

3. Præterea, vita æterna est ultimus finis vitæ humanæ, Sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris naturæ, per sua naturalia potest pervenire ad vitam æternam absque aliqua gratia.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 6, 23 : *Gratia Dei vita æterna ;* quod ideo dicitur, sicut Glossa Augustini, in lib. de Grat. et Lib. Arb., cap. 9, circa med., ibidem dicit : *Ut intelligeremus, Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere*.

Respondeo dicendum quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi ; et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam ; sed solum potest producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ, ut ex supra dictis patet, quæst. 5, art. 5 ; et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ ; sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo **sine gratia homo non potest mereri vitam æternam** ; potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia hujusmodi, ut Augustinus (alius auctor) dicit in 3 Resp. contra Pelagianos, lib. 3 Hypognost., cap. 4, parum a princ.

Ad primum ergo dicendum quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ ; sed, sicut Augustinus in eodem libro, ibid., dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis præparetur a Deo per gratiam.

Ad secundum dicendum quod, sicut Glossa (ord. Augustini, lib. de Grat. et Lib. Arb., cap. 8, super illud Rom. 6) : *Gratia Dei vita æterna*, dicit : *Certum est vitam æternam bonis operibus reddi ; sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent ;* cum etiam supra dictum sit, art. præc., quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem fidem perduci, saltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt : sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui quialibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo, ut Philosophus introducit, in 2 de Cœlo, text 64 et 65.

(1) Vulgata : *juxta opera sua*.

Articulus VI

Utrum homo possit seipsum ad gratiam præparare per se ipsum absque exteriori auxilio gratiæ.

1 Part., quæst. 61, art. 2, ad 3 ; et 2, Sent., dist. 5, quæst., 2, art. 1, et dist. 28, quæst. 1, art. 4; et Ver. quæst., 24, art. 15, et quæst. 1, art. 7 ; et ad Hebr. 12, lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit se ipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod sit et impossibile, ut supra dictum est, art. 4 huj. quæst., ad 1. Sed

Art. 6. — Ad titulum nota : quod hic dicitur exterius auxilium gratiæ, non est ipsa prædicatio veritatis, vel annuntiatio legis etiam miraculis confirmata ; sed est ipsum Dei auxilium mentibus nostris intrinsecus additum, ut Auctor explicat in corp. art. Dicitur autem auxilium externum, quoniam ab extrinseco venit : præstatur enim a Deo supra naturales hominis vires. — Fide certum est quod nemo ex solis naturæ viribus, sine auxilio gratiæ specialis, potest se ad gratiam habitualem consequendam præparare, sic ut eam de condigno mereatur. Est contra Pelagium, qui asserebat gratiam secundum nostra merita dari, et etiam contra Semipelagianos. Lutherus dicit quod post peccatum liberum arbitrium est res de solo titulo ; quod contritio facit hominem hypocritam, et dum magis conatur se disponere ad gratiam, magis peccat. — Cfr. Sylvius et Medina, hic.

S. Script. — Ps. 67, 29, et 76, 11 ; Zachar., 12, 10 ; Joan. 6, 26-46 ; Act. 11, 18 ; Rom. 8, 26, et 11, 35 ; 1 Corinth. 4, 7 ; 2 Corint., 3, 5 ; Galat. 4, 6 ; Ephes. 2, 8 ; Philipp., 1, 6, et 2, 13 ; 2 Timoth. 2, 25 ; 1 Joan. 3, 23 ; Jacob. 1, 17.

Definit. Eccles. — *Concil. Arausican*, *can.* 3 : Si quis per invocationem humanam, gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere ut invocetur a nobis, contradicit Isaiæ prophetæ vel Apostolo idem dicenti : Inventus sum a non quærentibus me. 6. Si quis sine gratia Dei, credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studendibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus, vel hæc omnia, sicut oportet, agere valeanus, per infusionem et inspirationem Spiritus sancti in nobis fieri confitetur, et aut humilitati aut obedientiæ humanæ subjungit gratiæ adjutorium, nec, ut obedientes et humiles simus, ipsius gratiæ donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti : Quid habes quod non accepisti ? et : Gratia Dei sum id quod sum. — *Tridentin. sess.* 6, *cap.* 5 : Declarat ipsius justificationis exordium in adultis a Deo per Christum Jesum præveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua, nullis eorum existentibus meritis vocantur... qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate

Zach. 1, 3, dicitur: *Convertimini ad me, et ego* (1) *convertar ad vos.* Nihil autem est aliud se ad gratiam præparare quam ad Deum converti. Ergo videtur quod homo per seipsum possit se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, homo se ad gratiam præparat, faciendo quod in se est; quia, si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam: dicitur enim Matth. 7, quod *Deus dat spiritum bonum petentibus se* (2). Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostra potestate. Ergo videtur quod in nostra potestate sit constitutum, ut nos ad gratiam præparemus.

3. Præterea, si homo indiget gratia ad hoc quod præparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod præparet se ad illam gratiam; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam præparare.

4. Præterea, Proverb. 16, 1, dicitur quod *hominis est præparare animum* (3). Sed illud dicitur esse hominis quod per seipsum potest. Ergo videtur quod homo per seipsum se possit ad gratiam præparare.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 6, 44: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Si autem homo seipsum præparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non potest se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

Respondeo dicendum quod *duplex* est præparatio voluntatis humanæ ad bonum: — *una* quidem, **qua præparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum; et talis præparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod sit principium operis meritorii**, ut dictum est art. præc.

Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem quod præparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est, art. 2 et 3 hujus quæst. Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem; et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium; sicut animus militis convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius, in lib. de Div. Nom., cap. 4, lect. 11, dicit quod *Deus converti omnia ad seipsum.* Sed homines justos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhærere sicut bono proprio, secundum illud Psal. 72, 27: *Mihi adhærere Deo bonum est;* et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est præparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti: sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se præparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem.

Unde patet quod **homo non potest se præparare ad lumen gratiæ suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.**

Ad primum ergo dicendum quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini præcipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Jerem. 31, 18: *Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus;* et Thren. ultimo, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.*

Ad secundum dicendum quod nihil homo potest facere, nisi a Deo moveatur, secundum illud Joan. 15, 5: *Sine me nihil potestis facere.* Et ideo, cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo.

Ad tertium dicendum quod illa objectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo moveatur a Deo, non præexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum movens: unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum quod hominis est præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis, ut dictum est in corp. art.

---

possit. *Can.* 3. Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anat. sit. (*Vide alias definit. quæst.* 114, *art.* 5).

(1) In Vulgata deest *ego.*

(2) Luc. 11, 13: *Quanto magis Pater vester de cælo dabit spiritum bonum petentibus se?* — Matth. 7, 11, pro, *spiritum bonum,* legitur, *bona.*

(3) Vulgata: *Hominis est animam præparare.*

ARTICULUS VII

Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ.

Inf., *quæst.* 113, *art.* 2; *et* 2-2, *quæst.* 137, *art.* 3, *ad* 5; *et* 3 *Part.*, *quæst.* 36, *art.* 3, *corp.*; *et* 2 *Sent.*, *dist.* 20, *quæst.* 2, *art.* 3, *ad* 5, *et dist.* 28, *art.* 2, *corp.*; *et* 3 *Cont.*, *cap.* 157, *et* 4, *cap.* 72, *princ.*; *et Ver. quæst.* 24, *art.* 1, *ad* 10 *et* 12, *et quæst.* 28, *art.* 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexigitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere a peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ; dicitur enim ad Ephes. 5, 14: *Exurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Ergo homo potest resurgere a peccato sine gratia.

2. Præterea, peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati, ut supra dictum est, quæst. 71, art. 1. Sed homo per virtutem naturæ potest resurgere de ægritudine ad sanitatem, sine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quod intus manet principium vitæ, a quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod homo simili ratione possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum justitiæ absque auxilio exterioris gratiæ.

3. Præterea, quælibet res naturalis potest redire per se ipsam ad actum convenientem suæ naturæ, sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum projectus per seipsum redit ad suum motum naturalem. Sed peccatum est quidam actus contra naturam, ut patet per Damascenum, in 2 lib. Orthod. Fid., cap. 30. Ergo videtur quod homo possit per seipsum redire de peccato ad statum justitiæ.

— Sed contra est quod Apostolus dicit ad Galatas 2, 21: *Si data est lex quæ potest justificare, ergo Christus gratis mortuus est* (1), id est, sine causa. Pari ergo ratione, si homo habet naturam, per quam potest justificari, *Christus gratis*, id est, sine causa, *mortuus est.* Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non potest per seipsum justificari, id est, redire de statu culpæ ad statum justitiæ.

Respondeo dicendum quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiæ. Cum enim peccatum transiens actu, remaneat reatu, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 6, non est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati; sed resurgere a peccato, est reparari hominem ad ea quæ peccando amisit. Incurrit autem homo *triplex* detrimentum peccando, ut ex supra dictis patet, art. 1, quæst. 85, 86 et 87, scilicet *maculam*, *corruptionem naturalis boni*, et *reatum pœnæ*. — *Maculam* quidem incurrit, in quantum privatur decore gratiæ ex deformitate peccati. — *Bonum* autem naturæ corrumpitur, in quantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis, Deo non subjecta: hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. — *Reatus* vero pœnæ est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem æternam. Manifestum est autem de singulis horum trium quod non possunt reparari nisi per Deum. — Cum enim decor gratiæ proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante: unde requiritur habituale donum, quod est gratiæ lumen. — Similiter ordo naturæ reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subjiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est art. præc. — Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum judex. Et ideo **requiritur auxilium gratiæ ad hoc quod homo a peccato resurgat,**

ART. 7. — Adverte ordinem articulorum. Haetenus siquidem de necessitate gratiæ in homine ad bonum; in duobus autem nunc sequentibus articulis, de necessitate ejusdem respectu mali; et demum, in ultimis duobus, de necessitate ejusdem in homine jam constituto in gratia tractatur, ut nulla necessitas prætermittere videatur (Cajetanus). — Responsio ad fidem pertinet. Ex concl. patet quod duplex gratia, actualis scilicet, et habitualis, est ad remissionem peccatorum necessaria. — Resurgere a peccato, non est idem quod cessare ab actu peccati (sicut volunt Protestantes), ut bene advertit S. Doctor. Cfr. quæst. 113, art. 2, et 3 Contra gentes, eap 157 et 158; Sylvius, hic.

Script. S. — Ps. 40, 5, et 50; Prov. 2, 19; Is. 43, 25; Os. 13, 9; Joan. 2, 22 et 35; Rom. 3, 24, et 5, 9; 1 Corinth. 6, 11; Ephes. 2, 5-10; Philip. 2, 13; Tit. 3, 4, etc.; 1 Timoth. 1, 13; 2 Timoth. 2, 25.

Definit. Eccles. — *Concil. Arausic. II, can.* 4: Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per sancti Spiritus infusionem et operationem in nobis fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti: Præparatur voluntas a Domino; et Apostolo salubriter prædieanti: Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate. *Can.* 14: Nullus miser de quacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia prævenitur, sicut dicit Psalmista: Cito anticipet nos misericordia tua. *Can.* 5: Ab eo quod formavit Deus, mutatus est Adam, sed in pejus; per iniquitatem suam, ab eo quod operata est iniquitas, mutatur fidelis, sed in melius, per gratiam Dei. Illa ergo mutatio fuit prævaricatoris primi; hæc, secundum Psalmistam, mutatio dexteræ Excelsi. *Can.* 19: Cum sine gratia Dei, natura salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo, sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit? — *Trident.*, *sess.* 6, *can.* 1.: Si quis dixerit, hominem suis operibus, quæ vel per humanæ naturæ, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia, posse justificari coram Deo, anat. sit. *Can* 3: Si quis dixerit sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anat. sit.

(1) Vulgata, ibid.: *Si enim per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est.*

et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

Ad primum ergo dicendum quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii; qui requiritur in hoc quod homo a peccato resurgat. Et ideo cum dicitur : *Exurge, et illuminabit te Christus*, non est intelligendum quod tota exsurrectio a peccato præcedat illuminationem gratiæ ; sed quia, cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiæ justificantis.

Ad secundum dicendum quod naturalis ratio non est sufficiens principium hujus sanitatis, quæ est in homine per gratiam justificantem; sed hujus principium est gratia, quæ tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per seipsum reparari ; sed indiget ut denuo ei lumen gratiæ infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

Ad tertium dicendum quod, quando natura est integra, per se ipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum ; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur, ut supra dictum est, quæst. 85, non potest per seipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale, et multo minus ad bonum supernaturale justitiæ.

ARTICULUS VIII

Utrum homo sine gratia possit non peccare

Sup., quæst. 63, art. 2, ad 2 ; et 3 Cont., cap. 160 ; et Ver. quæst. 22, art. 5, ad 7, et quæst. 24, art. 1, ad 10 et 12, et art. 12, per tot. ; et 1 Cor. 12 ; et Hebr. 10, lect. 1.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare. *Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest*, ut Augustinus dicit in lib. de Duab. Animabus, cap. 10 et 11, et de Libero Arb., lib. 3, cap. 18. Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet, quod est inconveniens.

ART. 8. — Ad 1am conclus. nota hæc verba « non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis » ; hinc datur intelligi verus sensus concil. Arausic., can. 19. Cum etiam ibi dicit quod « poterat non peccare », loquitur de peccatis rectæ rationi ac legi naturali oppositis, ut patet tum ex ratione quam affert, tum ex eo quod evidens est, hominem, licet integrum, non potuisse præcepta fidei, spei et charitatis supernaturalia implere, sine auxilio gratiæ, et consequenter nec vitare eorum transgressionem pro eo tempore quo obligassent, secundum quod dicit S. Doct., supra, quæst. 63, art. 2, ad 3 : « Sunt quædam peccata mortalia, quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare; quæ scilicet opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. » Cfr. de Verit., quæst. 24, art. 12, ad 2. — In 3a autem conclusione, scilicet quod homo in statu gratiæ non potest abstinere ab omni peccato veniali, subintellige « nisi ex privilegio », quod certo fuit B. Virg. concessum, ut constat ex Trident. et S. August., *de Nat. et Grat.*, cap. 36. Utrum illud fuerit etiam alio cuidam sancto concessum? non certo constat. Pelagiani autem dicebant justos fateri se esse in peccatis, sed tantum causa humilitatis, vel quia sunt pars populi qui in peccato est. — Nota bene cum Sylvio quod nullam ne levissimam quidem tentationem potest homo superare sine adjutorio Dei, quando tentatio superatur ex sincero Dei amore vel mentem inhabitantis, vel saltem moventis in ordine ad salutem vitæ æternæ (S. August., lib. de Corrept. et Gratia, c. 2). — Scotus, Gabriel et Durandus asseruerunt hominem sine ullo auxilio speciali gratiæ posse omnia peccata mortalia contra legem naturæ evitare. Cajetanus vero, in Comment. hujus art., dicit hominem lapsum qui nescit se esse in peccato mortali, neque afficitur ad illud, non per se, sed per accidens, ex ignorantia invincibili, posse diu vitare peccata mortalia. Vasquez autem docuit (1, 2, disp, 190) hominem sine supernaturali auxilio gratiæ nullam vel levem tentationem posse superare.

S. Script — Homo indiget gratia ut absque peccato gravi maneat : Deut. 5, 6 ; 3 Reg. 3, 9; Ps. 17, 30, et 29, 7, etc., et 117, 13; Sap. 8, 21, et 9, 15; Ezech. 36, 27; Threni, 1, 8; Matth. 6, 13 ; Luc. 11, 4; Joan. 14, 24, et 16, 33; Rom. 7, 1-25, et 8, 35-37; 1 Corinth. 15, 57, et 10, 12; Galat. 5, 17; 1 Joan. 3 et 5, 5. — Homo, in statu gratiæ, potest abstinere ab omni peccato mortali : Ps. 118; Joan. 14, 23 ; Deut. 30, 11; Eccle. 15, 1, 16; Rom. 6 et 8 et 7, 25; 2 Corinth. 12, 9; 1 Joan. 3, 6-9, et 5, 18. — Non vero potest abstinere ab omni peccato veniali : 3 Reg. 8, 46 ; 2 Paralip. 6, 36; Ps. 31, 6; Eccli. 7, 21; Prov. 18, 17, et 20, 9, et 24, 16; Dan. 9, 20; 1 Joan. 1, 8; Jacob. 3, 2.

Definit. Eccl. — Homo indiget gratia, ut absque peccato gravi maneat. Concil. Diospolitan. damnav. hunc art. Pelagii : Victoria nostra non est ex Dei adjutorio. — *Concil. Milevitan. II, can.* 3. Item placuit, ut quicumque dixerit, gratiam Dei, in qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium, ut non committantur, anathema sit. *Can.* 4. Item, quisquis dixerit, eamdem gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere et quid vitare debeamus, non autem per illam nobis præstari ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, anathema sit. Cum enim dicit Apostolus : Scientia inflat, charitas vero ædificat ; valde impium est, ut credamus, ad eam, quæ inflat, nos habere gratiam Christi ; ad eam, quæ ædificat, non habere, cum sit utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus : ut ædificante charitate scientia non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est : Qui docet hominem scientiam, ita etiam scriptum est : Charitas ex Deo est. *S. Cælestini Epist. ad Episcopos Galliæ, cap.* 6. Neminem etiam baptismatis gratia renovatum, idoneum esse ad superandas diaboli insidias, et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium Dei perseverantiam bonæ conversationis acceperit. Quod ejusdem pontificis in ejusdem paginis doctrina confirmat, dicens : « Nam, quamvis hominem redemisset a præteritis ille peccatis, ad reparationem sibi, quemadmodum posset illum et post ista corrigere, multa servavit, quotidiana præstans illi remedia ; quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus humanos vincere poterimus errores. Necesse est enim ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur. » *Concil. Arausican. II, can.* 13. Arbitrium voluntatis in

2. Præterea, ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur; quod est inconveniens.

3. Præterea, Eccli. 15, 18, dicitur : *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.* Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in ejus potestate est eligere bonum vel malum; et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

---

primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi, non potest reparari : quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi Unde ipsa Veritas dicit : Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. *Can.* 14. Nullus miser de quacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia prævenitur, sicut dicit Psalmista : Cito anticipet nos misericordia tua, Domine ; et illud : Deus meus, misericordia ejus præveniet me. *Can.* 15. Ab eo, quod formavit Deus, mutatus est Adam, sed in pejus, per iniquitatem suam ; ab eo, quod operata est iniquitas, mutatur fidelis, sed in melius, per gratiam Dei. Illa ergo mutatio fuit prævaricatoris primi; hæc, secundum Psalmistam, mutatio dexteræ Excelsi. *Can.* 19. Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam, Creatore suo non adjuvante, servaret. Unde, cum sine gratia Dei salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit? *Can.* 21. Sicut eis qui volentes in lege justificari et a gratia exciderunt, verissime dicit Apostolus : Si ex lege justitia est, ergo Christus gratis mortuus est, sic et his qui gratiam, quam commendat et percipit fides Christi, putant esse naturam, verissime dicitur : Si ex natura justitia, ergo Christus gratis mortuus est. Jam hic enim erat lex, et non justificabat ; jam hic erat et natura, et non justificabat. Ideo Christus non gratis mortuus est, ut et lex per illum impleretur, qui dixit : Non veni legem solvere, sed adimplere ; et ut natura per Adam perdita, per illum repararetur, qui dixit venisse se quærere et salvare quod perierat. *Can.* 23. Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet. Quando autem ita faciunt quod volunt, ut divinæ serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo præparatur et jubetur, quod volunt *Hic etiam adduci possunt quæ dicta sunt de perseverantiæ munere in Trident., sess. 6, cap.* 11 (*vide infra*). — *Homo in statu gratiæ constitutus potest abstinere ab omni peccato mortali. Trident., sess. 6, cap.* 11 *:* Nemo temeraria illa, et a patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei præcepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis ; et adjuvat, ut possis. Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est, et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt ; qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus. Quod utique cum divino auxilio præstare possunt... Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur (*Vide infr., q.* 112, *art.* 3). — *Non potest autem, sine privilegio speciali, abstinere ab omni peccato veniali. Concil. Milevitan, can.* 6. Item placuit, quod ait S. Joannes apostolus : Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est : quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat propter humilitatem non oportere dici, nos non habere peccatum, non quia veritas est, anathema sit. Sequitur enim Apostolus et adjungit : Si autem confessi fuerimus peccata nostra, fidelis est et justus, qui remittat nobis peccata, et mundet nos ab omni iniquitate. Ubi satis apparet, hoc non tantum humiliter, sed etiam veraciter dici. Poterat enim Apostolus dicere : Si dixerimus quia non habemus peccatum, nos ipsos extollimus, et humilitas in nobis non est. Sed cum ait : Nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est ; ostendit eum qui se dixerit non habere peccatum, non verum loqui, sed falsum. *Can.* 7. Item placuit, ut quicumque dixerit, in Oratione dominica ideo dicere sanctos : Dimitte nobis debita nostra, ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est eis jam necessaria ista petitio, sed pro aliis qui sunt in suo populo peccatores, et ideo non dicere unumquemque sanctorum : Dimitte mihi debita mea ; sed : Dimitte nobis debita nostra, ut hoc pro aliis potius quam pro se justus petere intelligatur, anathema sit. Sanctus enim et justus erat apostolus Jacobus, cum dicebat : In multis enim offendimus omnes. Nam quare additum est omnes, nisi ut ista sententia conveniret et Psalmo ubi legitur : Non intres in judicium cum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Et in oratione sapientissimi Salomonis : Non est homo qui non peccet. Et in libro Job : In manu omnis hominis signat, ut sciat omnis homo infirmitatem suam. Unde etiam Daniel sanctus et justus cum in oratione pluraliter diceret : Peccavimus, iniquitatem fecimus, et cætera quæ ibi veraciter et humiliter confitetur, ne putaretur, quemadmodum quidam sentiunt, hæc non de suis, sed de populi sui potius dixisse peccatis, postea dixit : Cum orarem et confiterer peccata mea et peccata populi mei Domino Deo nostro; noluit dicere peccata nostra, sed populi sui dixit, et sua, quia futuros istos, qui tam male intelligunt, tanquam propheta prævidit. *Can.* 8. Item placuit, ut quicumque verba ipsa dominicæ Orationis, ubi dicimus : Dimitte nobis debita nostra; ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, anathema sit. Quis enim ferat orantem et non hominibus, sed ipsi Domino mentientem, qui labiis sibi dimitti dicit velle, et corde dicit, quæ sibi dimittantur, debita non habere? *Concil. Vienn. Error. Beguardorum damnati :* 1. Quod homo in vita præsenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit : nam, ut dicunt, si quis semper posset proficere, posset aliquis Christo perfectior inveniri. *Proposit. Mich Molinos, damn. ab Innoc XI, constitut.* Cœlestis Pastor, 20 *nov.* 1687. 55. Per hanc viam internam pervenitur, etsi multa cum sufferentia, ad purgandas et extinguendas omnes passiones, ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil ; nec ulla sentitur inquietudo, sicut corpus mortuum, nec anima se amplius commoveri sinit. 56. Duæ leges et duæ cupiditates (animæ una, et amoris proprii altera), tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius : unde, quando hic purgatus est et mortuus, et fit per viam internam, non adsunt amplius illæ duæ leges et duæ cupiditates, nec ulterius lapsus aliquis incurritur, nec aliquid sentitur amplius, ne quidem veniale peccatum. 57. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata, nec mortalia, nec venialia. 62. Per viam internam pervenitur ad continuum statum immobilem in pace imperturbabili 63. Per viam internam pervenitur etiam ad mortem sensuum : quinimo signum, quod quis in statu nihilitatis maneat, id est, mortis mysticæ, est, si sensus exteriores non repræsentent amplius res sensibiles, unde sint ac si non essent, quia non perveniunt ad faciendum quod intellectus se ad eas applicet. *Trident., sess.* 6, *cap.* 11 .. Licet in hac mortali vita, quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi : nam justorum illa vox est et humilis, et verax : Dimitte nobis debita nostra ; quo fit ut justi ipsico magis se obligatos ad ambulandum in via justitiæ sentire debeant, quo liberati jam a peccato, servi autem facti Deo, sobrie, juste et pie viventes, proficere possint per Jesum... *Can* 23. Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum ; aut contra, posse in tota vita, peccata om-

— Sed contra est quod Augustinus dicit, in lib. de Perfectione justitiæ, in fine : *Quisquis negat nos orare debere, ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiæ Dei adjutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito.*

Respondeo dicendum quod de homine *dupliciter* loqui possumus : *uno* modo secundum statum naturæ integræ ; *alio* modo secundum statum naturæ corruptæ. — **Secundum statum quidem naturæ integræ, etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare, nec mortaliter nec venialiter** : quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam; quod vitare homo poterat in statu naturæ integræ; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret.

In statu autem naturæ corruptæ indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quæ quidem sanatio primo fit in præsenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus, ad Rom. 7, 25, in persona hominis reparati dicit : *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* — In quo quidem statu **potest homo abstinere ab omni peccato mortali,** quod in ratione consistit, ut supra habitum est, quæst. 74, art. 5 ; **non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali,** propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis ; cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest , et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii ; non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos, ut supra dictum est, hic, sup., et quæst. 74, art. 10.

Similiter etiam **antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus ; quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest.** Unde et Gregorius dicit, super Ezechiel., hom. 11, a med., et lib. 25 Moral., cap. 9, a princ., quod *peccatum mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit.* Et hujus ratio est, quia, sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis judicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo ; ita etiam ratione hominis non totaliter existente subjecta Deo, consequens est ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa propter quæ consequenda vel vitanda homo recedit a Deo, contemnendo præcepta ipsius ; et ita peccat mortaliter, præcipue quia *in repentinis homo operatur secundum finem præconceptum, et secundum habitum præexistentem*, ut Philosophus dicit, in 3 Ethic., cap. 8, ad fin. Quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, et præter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum convenientiam (1) voluntatis deordinatæ a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

Ad primum ergo dicendum quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est in corp. Et tamen, quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non præparet, propter hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest.

Ad secundum dicendum quod *correptio utilis est, ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur ; si tamen qui corripitur, filius est promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante aut flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle*, ut Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratia, cap. 6, parum a princ. Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod a peccato abstineat ; sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde Eccle. 7, 14 : *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.*

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus (alius auctor) dicit in Hypognostic., lib. 3, cap. 1 et 2, verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturæ integræ, quando nondum erat servus peccati ; unde poterat peccare et non pec-

---

nia, etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia, anat. sit. — *Aliquas leves tentationes homo potest superare sine gratia. Proposit. Baii a S. Pio V et Gregor. XIII damn.* : 28. Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum. 29. Non soli fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis et vitæ negant, sed etiam quicumque aliunde quam per ipsum in viam justitiæ (hoc est, aliquam justitiam) conscendi posse docent ; 30. Aut tentationi ulli, sine gratiæ ipsius adjutorio, resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur aut ab ea non superetur.

(1) Ita Mss. et editi passim. — Al., *consequentiam.*

care. Nunc etiam, quodcumque vult homo, datur ei; sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

ARTICULUS IX

Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque alio auxilio gratiæ.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque alio auxilio gratiæ. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Præterea, per gratiam ipse Spiritus sanctus in nobis habitat, secundum illud 1 ad Corinth. 3, 16: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Sed Spiritus sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos a peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque prædictorum absque alio auxilio gratiæ.

3. Præterea, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc quod recte vivat, et a peccato abstineat, pari ratione, etsi illud aliud auxilium gratiæ consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiæ indigebit. Procedetur ergo in infinitum, quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod bene operetur et a peccato abstineat.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia, cap. 26, circa fin., quod *sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere; sic et homo perfectissime etiam justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitus adjuvetur, recte non potest vivere.* Sed justificatio fit per gratiam, secundum illud Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo etiam homo jam habens gratiam indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod recte vivat.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., homo ad recte vivendum *dupliciter* auxilio Dei indiget: — *uno* quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedunt proportionem naturæ; — *alio* modo indiget homo auxilio gratiæ, ut a Deo moveatur ad agendum.

Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiæ, quasi aliquo habitu alio infuso.

Indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter *duo*: — *primo* quidem, ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ. — *Secundo*, ratione speciali, propter conditionem status humanæ naturæ; quæ quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur ad Rom. 7, 25. Remanet etiam

---

ART. 9. — Per eum *qui consecutus est gratiam*, intelligitur is qui gratiam habitualem seu justificantem est consecutus. Quod dicitur *per seipsum* non idem est ac sine gratia, sed idem valet quod sine nova gratia: ideo immerito plures editiones omittunt vocem *alio* in titulo. Sensus igitur ejus quod isto art. quæritur est: An homo per justificationem jam adeptus habitum charitatis, ac per consequens aliarum virtutum infusarum, insuper aliquo speciali auxilio gratiæ Dei indigeat, ut (nota bene) operetur aliquid pertinens ad veram pietatem, aut ut vitet peccatum utiliter ad eamdem salutem, hoc est, propter Deum ejusque amorem. Hic est sermo de requisitis ut homo justificatus recte vivat, ad quod non sufficit bonum facere vel vitare malum, sicut bonus ethnicus. Hic est sermo de gratia actuali, ut patet (Cfr. Sylvius). — Cajetanus autem sic habet: In quæstione versatur an homo eonsecutus gratiam, bona opera quæ continuo facit, et mala quæ vitat non hic aut nunc, sed absolute operetur et vitet ex sola gratia habituali, aut ex speciali etiam Dei auxilio. Et hic sensus est intentus ab Auctore, et respondet plano sensui litteræ, et ex conclus. negativa in littera... Ratio litteræ est, quia gratia non dat quidquid opus est ad hoc: nam relinquit carnem infirmam, et intellectum obscurum, quibus nisi speciali Dei auxilio subveniatur inter tot occurrentia; infirmitas carnis et obscuritas intellectus abducet liberum arbitrium a gratia, tollendo usum gratiæ, et trahendo ad infirma carnis... Et licet gratia sufficiens sit quantum est de se..., quia tamen posita in tali subjecto, non tollit hæc duo sibi adversantia, ideo eget etiam extrinseco auxilio homo inter hæc contraria constitutus, ut sequatur operationem bonorum et vitationem malorum, ut non declinet ipse in hæc contraria.

Script. Sacr. — Ut in præc. art., quibus addere potes: Ps. 16, 5, et 26, 9, et 118 passim; Ezech. 36, 26-27, et 11, 19-20; Joan. 15, 5; Philipp. 1, 6, et 2, 13; 2 Thessalon. 3, 5; Hebr. 13, 21.

Definit. Eccl. — Vide art. præc., quibus adde: Trident., sess. 6, cap. 16: Cum ille ipse Christus Jesus, tanquam eaput in membra, et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat; quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent... — *Orationes Eccles. Sabb. sancto:* Da nobis et velle et posse quæ præcipis. — *Dom. 5 post Pasc.:* Deus a quo bona cuncta procedunt, largire supplicibus tuis, ut cogitemus te inspirante quæ recta sunt, et te gubernante eadem faciamus. *Dom. 3 post. Pentec.:*... sine quo nihil est validum, nihil sanctum... ut te rectore, te duce, sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus æterna. *Dom.* 8: Largire... spiritum cogitandi quæ recta sunt, propitius et agendi. *Dom.* 12: Deus de cujus munere venit, ut tibi a fidelibus tuis digne et laudabiliter serviatur. *Dom.* 14:... tuis semper auxiliis, et abstrahatur a noxiis, et ad salutaria dirigatur. *Dom.* 16. Tua nos... gratia semper et præveniat et sequatur. *Oratio:* Actiones nostras... aspirando præveni et adjuvando prosequere..., etc.

quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. 8, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus:* propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud Sap. 9, 14: *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur, et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: *Et ne nos inducas in tentationem;* et: *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra,* et cætera quæ in Oratione dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad primum ergo dicendum quod donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio: indiget enim quælibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. Et ideo, si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vanum data, vel quod sit imperfecta, quia etiam in statu gloriæ, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, in quantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod operatio Spiritus sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat; sed præter hunc effectum nos movet et protegit simul cum Patre et Filio.

Ad tertium dicendum quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

Articulus x

Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum.

Inf., quæst. 114, art. 2; et 2-2, quæst. 138, art. 4; et 2 Sent., dist. 29, in Expos. litt., ad 2; et 3 Cont., cap. 155; et Ver. quæst. 24, art. 13, per tot., et quæst. 27, art. 5, ad 3; et Psalm. 31; et Joan. 7, lect. 2.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. Perseverentia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum, in 7 Ethic. (implic. cap. 7 et 8). Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est justificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perseverantiam.

Art. 10. — Hi duo ultimi art. de necessitate divini auxilii, ad usum gratiæ sunt, quoniam multis datur gratia, quibus non datur uti ea quando oportet, sed divina permissione abjicere eam. Et sic datur donum quo possunt bene operari et resistere tentationibus et perseverare. Omnibus quibus datur gratia, non tamen omnibus datur executio horum simpliciter, ut experientia testatur, quia non omnibus dantur extrinseca requisita ad talem executionem. Et ideo oportet orare: « Ne projicias nos in tempore senectutis, cum defecerit virtus nostra; ne derelinquas nos, Domine; et ne nos inducas in tentationem » (Cajetanus). Conclusio directe ad art. responsiva, ad fidem pertinet. Et pro captu probationis, noveris quod S. Doctor dicit 1. Part., quæst. 104, art. 1, corp.: « Necesse est secundum fidem et secundum rationem dicere, quod creaturæ conservantur in esse a Deo ». Item ad 1.: « Esse per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis ». Item ad 2: « Deus non potest communicare alieni creaturæ, ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest communicare quod non sit causa illius ». Hæc applica vigilanter. — Utrum donum perseverantiæ idem sit quod donum confirmationis in gratia? Hæc confirmatio intelligitur totaliter ab intrinseco, quando aliquis habet in seipso principium suæ firmitatis, quale principium fuit unio hypostatica, et visio intuitiva; et sic negative est respondendum. Alia est non totaliter ab intrinseco, sed partim ab intrinseco, et partim ab extrinseco, quando quibusdam datur munus gratiæ, quo ita inclinantur in bonum, quod non de facili possunt a bono deflecti; sed non ita retrahuntur a malo ut omnino peccare non possint. Juxta hunc modum fuit confirmata B. Virgo quantum ad mortalia et venialia, et Apostoli fuerunt quantum ad mortalia; et quidam, contra alios, censent donum prædestinationis non distingui a confirmatione in hoc sensu intellecta. — Pelagius et Cœlestius asseruerunt hominem ex viribus suis posse perseverare; Semipelagiani dixerunt gratiam esse necessariam ad perseverandum, eam tamen esse eamdem numero cum gratia qua quis potest perseverare: dari ergo omnibus gratiam perseverantiæ, etiamsi non perseverent. Andreas Duval, in tract. de Gratia, quæst. 1. art. ult. (cum quibusdam sed paucis), admittit speciale donum quando quis longo tempore ante mortem in gratia perseverat, non vero quando brevi tempore post adeptam gratiam moritur. Quidam, inter quos Curiel, hic dub. 2, parag. 4, asserunt necessitatem hujus gratiæ in statu naturæ lapsæ, non vero in statu naturæ integræ.

Scrip. S. — Inveniuntur in S. Scriptura (ait S. Thomas, 3 Cont. gent., cap. 155) multæ orationes, quibus a Deo petitur perseverantia: 1 Paralip. 29, 18; Ps. 15, 8, et 16, 5, et 36, 17, et 65, 9, et 67, 29, et 79, 18; Sap., 4, 11; Jerem. 10, 23, et 32, 40; Ezech. 36, 26, etc.; Matth. 26, 41; Joan. 17, 11-15; Act. 13, 48; 1 Corinth. 1, 8, et 3, 6, et 6, 10, et 10, 12; 2 Corinth. 1, 21; Ephes. 3, 16, etc.; Colos. 1, 10; 2 Tim. 1, 14; Philip. 1, 6-9; 1 Thessalon. 5, 23; 2 Thessalon. 2, 16, et 3, 3-16; 1 Petr. 5, 10.

Definit. Eccles. — Epist. S. Cœlestini I ad Episcopos Galliæ, cap. 6: Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium Dei perseverantiam bonæ conservationis acceperit. *Cap. 11.* Præter has autem beatissimæ et Apostolicæ Sedis inviolabiles sanctiones, quibus nos piissimi Patres, pestiferæ novitatis electione dejecta, et bonæ voluntatis exordia et incrementa probabilium studiorum, et in eis usque in finem perseverantiam ad Christi gratiam referre docuerunt, obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quæ ab Apostolis tradita in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi statuat lex supplicandi. Cum enim sanctarum plebium præsules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum Ecclesia congemiscente, postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idololatræ ab impietatis suæ liberentur erroribus, ut hæretici catholicæ fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivæ charitatis accipiant, ut lapsis pœnitentiæ remedia conferantur, ut denique

2. Præterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quod simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseverantia detur.

3. Præterea, sicut Apostolus dicit, Rom. 5, plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adæ. Sed Adam id accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus; et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Persever., cap. 2, ante med. : *Cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate?* Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati; quod intelligitur, cum dicimus : *Sanctificetur nomen tuum*, ut ibid. ; et lib. de Corrept. et Grat., cap. 12, Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus indiget ut ei perseverantia a Deo detur.

RESPONDEO dicendum quod perseverantia *tripliciter* dicitur. — Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes : ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit in 7 Eth., cap. 7.

Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et **utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia, et cæteræ virtutes.**

Alio modo **dicitur perseverantia continuatio quædam boni usque ad finem vitæ. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus,** sicut ex præcedenti quæstione apparet, scilicet, art. præc. Et ideo postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere prædictum perseverantiæ donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitæ. Multis enim datur gratia quibus non datur perseverare in gratia.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de primo modo perseverantiæ, sicut et secunda objectio procedit de secundo.

Unde patet solutio *ad secundum.*

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Natura et Gratia, cap. 43, et lib. de Corrept. et Grat., cap. 12, parum a princ., *homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret;* nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiæ, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent : et sic donum Christi est majus quam delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiæ donum perseverare poterat in statu innocentiæ, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possimus, quando reparatio gratiæ Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem ; quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

---

catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis cœlestis misericordiæ aula reseretur. Hæc autem non perfunctorie neque inaniter a Domino peti, rerum ipsarum monstrat effectus : quando quidem ex omni errorum genere plurimos Deus dignatur attrahere, quos erutos de potestate tenebrarum transferat in regnum Filii charitatis suæ, et ex vasis iræ faciat vasa misericordiæ. Quod adeo totum divini operis esse sentitur, ut hæc efficienti Deo gratiarum semper actio laudisque confessio pro illuminatione talium vel correctione referatur. — *Concil. Arausic. II, can.* 9. Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate et injustitia continemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur. *Can.* 10. Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare. — *Concil. Trident., sess.* 6, *cap.* 13, *de Perseverantiæ munere :* Similiter de perseverantiæ munere, de quo scriptum est : Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit : quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est eum qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum qui cadit, restituere : nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur ; tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle, et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant ; et cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus, et oblationibus, in jejuniis, et castitate. Formidare enim debent, scientes quod in spem gloriæ, et nondum in gloriam renati sunt, de pugna quæ superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent, dicenti : Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus : si enim secundum carnem vixeritis, moriemini : si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. *Ibid., can.* 16 : Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, anat. sit. *Can.* 22 : Si quis dixerit justificatum, vel sine speciali auxilio Dei, in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anat. sit. — *Orationes Eccles., ut supra art.* 8, *quibus addi posunt : Fer.* 3 *in Pass...* Da nobis perseverantem in tua voluntate famulatum. *Sabb. post dom.* 2 *Quadr. :* Familiam tuam continua pietate custodi. *Feria* 3 *post camdem. domin. :* Fac nos tuis semper obedire mandatis. *Orat. ante communion. ;* A te nunquam separari permittas.

QUÆSTIO CX

DE GRATIA DEI QUANTUM AD EJUS ESSENTIAM. — *In quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad ejus essentiam; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum gratia ponat aliquid in anima ; 2° utrum gratia sit qualitas ; 3° utrum gratia differat a virtute infusa ; 4° de subjecto gratiæ.

Articulus primus

Utrum gratia ponat aliquid in anima.

2 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 1 ; et 3 Cont., cap. 155 et Ver. quæst. 27, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis: unde dicitur Genes. 39, 21, quod *Dominus dedit Joseph gratiam in conspectu principis carceris.* Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet; sed in eo cujus gratiam habet, ponitur acceptatio quædam. Ergo per hoc quod homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Præterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam : unde dicitur Deut. 30, 20: *Ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

3. Præterea, ad Rom. 1, super illud; *Gratia vobis et pax*, dicit Glossa interl. : *Gratia, id est, remissio peccatorum.* Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo non imputante peccatum, secundum illud Psal. 31, 2: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

— Sed contra, lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quædam lux animæ ; unde Augustinus dicit in libro de Natura et Gratia, cap. 22, in princ. : *Prævaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit cæcus.* Ergo gratia ponit aliquid in anima.

Respondeo dicendum quod secundum communem modum loquendi *tripliciter* gratia accipi consuevit : — *uno* modo pro dilectione alicujus, sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, id est, rex habet eum gratum ;— *secundo* sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere : Hanc gratiam facio tibi ; — *tertio* modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo : ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat ; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit.

Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit: primo quidem ipsum donum gratis datum ; secundo hujus doni recognitionem. — Sed quantum ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis : quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod

---

Art 1. — Ad investigandam gratiæ essentiam, inquirit primum de illius genere remotissimo, utrum ponat aliquid in anima, hoc est, an sit quidpiam creatum (loquendo generaliter de creatione), sive an sit ens quoddam verum ac reale a Deo factum existens in anima. Voluerunt enim quidam quod cum dicitur aliquis habere Dei gratiam, vel esse in Dei gratia, solum sit prædicatio extrinseca ; et quod per eam non aliud significetur, quam quod Deus habeat complacentiam et amorem erga illum : ita ut gratia Dei tantum sit amor et benevolentia se tenens ex parte Dei, et nihil ponens in homine. — Certa fide tenendum est, quod gratia ponit formaliter aliquid in anima, sive quod est aliquod creatum seu factum existens in anima, quodque in S. Litteris non dicamur esse justi vel Deo grati per solum Dei favorem et amorem extrinsecum, ut Calvinus dogmatizavit. — Utrum etiam gratia actualis, sit quid creatum in nobis existens ? Affirm. Est enim auxilium speciale Dei nos moventis, prævenientis, adjuvantis (Sylvius).

S. Script. — Ps. 83, 12 ; Prov. 3, 34. Gratia sæpe vocatur *donum*, v. g., Rom. 5 ; 1 Corinth. 1, 4 ; 2 Corinth. 1, 22 ; 1 Timoth. 4, 14; 2 Timoth. 1, 6 ; Tit., 3, 6 ; Jacob. 4, 6 ; 1 Petr. 5, 5 ; 2 Petr. 1, 4 ; 1 Joan. 2, 27, et 3, 9.

Definit. Eccl. — *Concil. Vienn.*, *contra errores Joan. Olivi :* Quia quantum ad effectum baptismi in parvulis, reperiuntur quidam doctores opinionem habuisse, quibusdam dicentibus per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri ; aliis e contra asserentibus quod et culpa eisdem in baptismo remittitur, et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum ; nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante concilio, duximus eligendam. — *Trident., sess. 6, cap. 4* :... Justificatio est translatio ab eo statu in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei, per secundum Adam Jesum Christum... *Cap. 7*... Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum. *Can. 10* : Si quis dixerit homines, sine Christi justitia, per quam nobis meruit, justificari, aut per eam ipsam formaliter justos esse, anat. sit. *Can. 11* : Si quis dixerit homines justificari, vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhæreat ; aut etiam gratiam qua justificamur esse tantum favorem Dei, anat. sit.

bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus ; et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni æternæ coæternum (1). Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam : — una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quæ sunt*, ut dicitur Sap. 11, 25, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur ; — alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem divini boni ; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum, quod est ipse. **Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens.**

Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, in quantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos prædestinavit sive elegit : dicitur enim ad Ephes. 1, 5 : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum..., in laudem gloriæ gratiæ suæ.*

Ad primum ergo dicendum quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in illo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere ; sed tamen differenter : nam illud quod est homini gratum in alio homine, præsupponitur ejus dilectioni ; causatur autem ex dilectione divina quod est in homine Deo gratum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod Deus est vita animæ per modum causæ efficientis ; sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subjectum ; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam, quam causat in materia.

Ad tertium dicendum quod Augustinus dicit, in lib. 1 Retract., c. 25 : *Ubi dixi, gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei, non sic accipiendum est, ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratiæ nomine remissionem significaverit peccatorum.* Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit, quæst. 113, art. 2.

(1) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. aliisque edit. Nicolai, et Patav. an. 1712, nisi quia codd. cit. habent, *cuilibet Dei dilectioni.* — Edit. Rom. et Pat. 1698, *quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum, quandoque tamen dilectioni æternæ coæternum.*

ARTICULUS II

Utrum gratia sit qualitas animæ.

2, Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in suum subjectum ; quia actio qualitatis non est absque actione subjecti ; et sic oporteret quod subjectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, justificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Præterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animæ : multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit, ut supra dictum est, quæst. 109, art. 1, 2 et 3. Ergo gratia non est qualitas.

ART. 2. — Postquam in præc. art. ostendit gratiam esse aliquid a Deo causatum in anima, nunc quærit. : quo rerum genere contineatur. — Ex art. collige, gratiam actualem, esse aliquid a Deo diversum et ab eo causatum. Dicit enim quod sit *motus animæ*, ea scilicet motio quam Deus tribuit voluntati et aliis animæ potentiis, ut de potentia exeant in actum salutarem. Unde etiam istam gratiam distingui realiter ab ea operatione quam homo facit, cognoscendo, volendo, agendo, ut docent Navarrus, controv. 15, ad q. 19, p. p. ; Alvarez, disput., 19, et Sylvius hic.— Fide certum est agnoscendam esse aliquam gratiam *habitualem*, quæ sit forma quædam seu qualitas permanens et in justorum animabus inhærens per modum habitus, ut patet ex Concil. et S. Script., in art. præced., ubi ostenditur ut quiddam habituale, permanens, diffusum, inhærens, inhabitans, esse pignus, semen, etc. Sed non est fide certum quod gratia habitualis sit vere habitus sensu philosophico, quia concilia non videntur hoc definivisse. Ergo ita definiri potest gratia habitualis : Est qualitas supernaturalis animæ cui infunditur inhærens permanenter, eique tribuens quoddam esse divinum (Sylvius). — In mentem habeat lector, *qualitatem* esse unum ex decem prædicamentis, cujus quatuor species sunt : 1. habitus et dispositio ; 2. potentia et impotentia ; 3. passio et patibilis qualitas ; 4. forma et figura. S. Doct., quæst. 27, *de Verit.*, art. 2, ad 7, dicit : « Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod anima facit, et est sicut dispositio quæ est respectu gloriæ, quæ est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiæ, in accidentibus animæ quæ philosophi sciverunt invenitur, quia non cognoverunt nisi illa animæ accidentia quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos ». — *Pro S. Script. et definit., vide art. præced.* Disce ex resp. ad 3, ne dicas gratiam annihilari cum homo perdit eam, quia nec fit, nec corrumpitur, nec creatur, nec annihilatur, ut in littera dicitur ; sed secundum ipsam homo creatur in tali esse (Cajetanus). Gratia est quid creatum, non in eo sensu proprie dicto quod ex nihilo educatur, sed quod sit aliquid realiter productum et a Deo distinctum.

Cfr. Medina, hac quæst. ; Bannes, 2, 2, 25, art. 5 ; Vega, lib. 7, in Concil. Trident. ; Suarez, lib. 6, *de Essentia gratiæ* ; Estius, in 2, dist. 26.

3. Præterea, nulla qualitas remanet, postquam desinit esse in subjecto. Sed gratia remanet : non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur ; unde et dicitur *nova creatura*, ad Galat. ult. Ergo gratia non est qualitas.

— Sed contra est quod, super illud Psal. 103 : *Ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa (ord. Aug.), quod *gratia est nitor animæ, sanctum concilians amorem*. Sed nitor animæ est quædam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quædam qualitas.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est, art. præc., in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est autem supra, quæst. 109, art. 1, quod *dupliciter* ex gratuita Dei volontate homo adjuvatur : *uno modo* **in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum ; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ:** *actus* enim *moventis in moto est motus*, ut dicitur in 3 Physic. text. 18.

Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animæ infunditur ; et hoc ideo quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes, quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus ; et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud Sap. 8, 1 : *Et disponit omnia suaviter*. Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum ; **et sic donum gratiæ qualitas quædam est.**

Ad primum ergo dicendum quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis, sicut albedo facit album, et justitia justum.

Ad secundum dicendum quod omnis substantia vel est ipsa natura rei, cujus est substantia, vel est pars naturæ ; secundum quem modum materia vel forma *substantia* dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis ; sed est forma accidentalis ipsius animæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam boninatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat ; est tamen nobilior quam natura animæ, in quantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Boetius, in Isagog. Porphyr., cap. de Accid., *accidentis esse est inesse*. Unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est ; unde et magis dicitur entis quam ens, ut dicitur in 7 Metaph., text. 2. Et quia ejus est fieri vel corrumpi, cujus est esse, ideo proprie loquendo nullum accidens neque fit neque corrumpitur ; sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subjectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est, in novo esse constituuntur ex nihilo, id est, non ex meritis, secundum illud Ephes. 2. 10 : *Creati in Christo Jesu in operibus bonis*.

Articulus III

Utrum gratia sit idem quod virtus

3 P., quæst. 7, art. 1, corp., et quæst. 62, art. 2, corp. ; et 2 Sent., dist. 26, quæst. 2, art. 4 et 6, et 4 Sent., dist. 1, quæst. 1, art. 4, quæst. 5 ; et Ver. quæst. 27, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus quod *gratia operans est fides quæ per dilectionem operatur*, ut habetur in libro de Spiritu et Littera, cap. 14, circa fin. et cap. 32. Sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

2. Præterea, cuicumque convenit definitio, convenit et definitum. Sed definitiones de virtute datæ sive a sanctis, sive a philosophis, conve-

---

Art. 3. — Quæstio est de gratia habituali, quæ infunditur in justificatione. Quæstionis duplex sensus reddi potest : 1. An gratia idem sit quod virtus in communi ; et sic facile negative respondetur. 2. An gratia sit idem cum una aliqua virtute ; et si loquimur de virtutibus acquisitis quæ non faciunt hominem Deo gratum, resp. negative. Ideo superest quærere an gratia sit idem cum aliqua virtute infusa ; et hoc merito videri potest S. Doctor voluisse quærere, ut patet cæterum ex proæmio quæstionis. Et quia fides et spes reperiri cum peccato mortali possunt, quæstio relinquitur de virtute charitatis. Scotus, Durandus, Henricus, Bellarminus, Vasquez, etc., docuerunt ratione tantum distingui.

S. Script.— Rom. 5, 5 ; 2 Corinth. 13, 13 ; Ephes. 6, 23 ; 1 Timoth. 1. 14.

Definit. Eccl.— Vide art. 1 : Concil. Vienn.; et Trident., sess. 6, cap. 7 et can. 11.

niunt gratiæ : ipsa enim *bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit ;* ipsa etiam *est bona qualitas mentis, qua recte vivitur*, etc. Ergo gratia est virtus.

3. Præterea, gratia est qualitas quædam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quæ est *forma, et circa aliquid constans figura*, quia non pertinet ad corpus ; neque etiam in tertia est, quia non est *passio* vel *passibilis qualitas*, quæ est in parte animæ sensitiva, ut probatur in 7 Physic., text. 14 et seq.; ipsa autem gratia principaliter est in mente ; neque iterum est in secunda specie, quæ est *potentia* vel *impotentia naturalis*, quia gratia est supra naturam, et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie, quæ est *habitus* vel *dispositio*. Habitus autem mentis sunt virtutes ; quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est, quæst. 57, art. 1 et 2. Ergo gratia est idem quod virtus.

— Sed contra, si gratia est virtus, maxime videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes, quia hæ possunt esse sine gratia gratum faciente ; neque etiam charitas, quia *gratia prævenit charitatem*, ut Augustinus dicit in libro de Prædestinatione sanctorum (lib. de Dono persev., cap. 16, in fin.). Ergo gratia non est virtus.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem : ut gratia dicatur, secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur ; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister in 2 Sent., dist. 26. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest, quia, ut Philosophus dicit in 7 Physic., text. 17, *virtus est quædam dispositio perfecti; dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam.* Ex quo patet quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ.

Manifestum est autem quod virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus supra dictum est, quæst. 55 et seq., sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem : unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur *lumen gratiæ*, secundum quod dicitur 2 Petr. 1, 4 : *Maxima et pretiosa vobis* (1) *promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Et secundum acceptionem hujusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. **Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale ; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur;** unde Apostolus dicit ad Ephes. 5, 8 : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate.* Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis ; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiæ.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat *fidem per dilectionem operantem* gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum quod *bonum* positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem, vel participatam ; sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis ; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam, quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

(1) Vulgata :... *nobis*...

ARTICULUS IV

Utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum.

3 P., quæst. 7, art. 2, corp. et quæst. 62, art. 2, corp. et 2 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 3 ; et Ver. quæst. 27 art. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus (alius auctor) in Hypognostic., lib. 3, parum a princ., quod *gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum.* Sed voluntas, sive liberum arbitrium est potentia

ART. 4.— Scotus docuit (in 2 Sent., dist. 26), et cum ipso, omnes qui dicunt gratiam esse idem quod virtus, gratiam subjectari in voluntate, et non immediate in essentia animæ. — Quomodo vero virtutes effluant a gratia ? Reperies apud Suarem, de Gratia, cap. 23, et apud Sylvium hic. Require etiam apud Gonet : utrum gratia sanctificans sit participatio divinæ naturæ, et utrum præstet formaliter esse filium Dei adoptivum ; quas quæstiones cum solida doctrina mirifice elucidavit.

quædam, ut in 1 dictum est, quæst. 83, art. 2. Ergo gratia est in potentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, *ex gratia incipiunt merita hominis*, ut Augustinus dicit, lib. de Grat. et Lib. Arb., c. 4, in princ.; sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio alicujus potentiæ animæ.

3. Præterea, si essentia animæ sit proprium subjectum gratiæ, oportet quod anima, in quantum habet essentiam, sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum, quia sic sequeretur quod omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subjectum gratiæ.

4. Præterea, essentia animæ est prior potentiis ejus. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animæ intellecta, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujusmodi, quod est inconveniens.

— Sed contra est quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

RESPONDEO dicendum quod ista quæstio ex præcedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animæ sicut in subjecto: nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis, ut supra dictum est, quæst. 56, art. 1.

Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animæ sit gratiæ subjectum, quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, ut supra dictum est, art. 1. quæst. 55 et 56. Unde relinquitur quod **gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animæ, ita scilicet quod sit in essentia animæ.** Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis; ita etiam per naturam animæ participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ, quæ sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem, ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subjectum.

Et per hoc etiam patet solutio *ad secundum*. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animæ est principium operum vitæ mediantibus potentiis.

Ad tertium dicendum quod anima est subjectum gratiæ, secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis naturæ. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiæ sint proprietates naturales animæ, speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanæ animæ sit subjectum gratiæ, quod quælibet anima possit esse gratiæ subjectum: hoc enim convenit essentiæ animæ, in quantum est talis speciei.

Ad quartum dicendum quod cum potentiæ animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentiæ, ex qua natæ sunt hujusmodi potentiæ effluere.

QUÆSTIO CXI.

DE DIVISIONE GRATIÆ. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de divisione gratiæ; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem; 2° de divisione gratiæ gratum facientis per operantem et coope-

---

QUÆST. CXI. — *Variæ divisiones gratiæ.* — I. Gratia dividitur in gratiam *increatam* et *æternam*, cujusmodi est amor quo Deus dilexit nos ab æterno, in ordine ad finem supernaturalem; et in gratiam *creatam* et *temporalem* quæ comprehendit dona quæ in ordine ad eumdem finem conceduntur. Hanc divisionem S. Thomas insinuit, quæst. 110, art. 1, in calce corp.: « Per hoc quod dicitur homo... Quandoque tamen... » — II. In gratiam *Dei*, et gratiam *Christi*. Gratia Christi addit ad gratiam Dei habitudinem ad Christum tanquam ad causam meritoriam ejus, sed non est entitative diversa. — III. In gratiam *internam* et *externam*. *Interna* est ea quæ nobis unitur, seu quæ in anima hominis vel ejus potentiis residet, v. g., gratia sanctificans, virtutes infusæ, dona, et motiones gratiæ auxiliantis, receptæ in intellectu vel voluntate. *Externa* vero, quæ hominem intrinsece non afficit, sed extrinsece tantum, v. g., prædicatio, exempla, miracula, etc. — IV. Gratia creata dividitur in *gratiam gratis datam* et in gratiam *gratum facientem* (hic, art. 1). Novem autem gratias gratis datas habes ex Apostolo (hic, art. 4). — V. Ipsa autem gratia gratum faciens, dividitur in *gratiam habitualem*, quæ datur per modum doni permanentis, existitque licet actu non operemur; et in *gratiam actualem*, quæ datur per modum actus seu actus transeuntis. Gratia habitualis, prout hic sumitur, comprehendit habitum gratiæ, virtutes morales infusas, et virtutes theologicas, et dona Spiritus sancti. De utraq. agit. q. 110, art. 2, et hic, art 2. — VI. Gratia autem actualis dividitur: 1. in *operantem* et *cooperantem* (hic, art. 2). 2. In *prævenientem* et *subsequentem* (hic, art. 3). 3. *In excitantem* et *adjuvantem*, in *elevantem* et *medicinalem*, quæ reducuntur ad præcedentes divisiones. 4. In *sufficientem*, quæ in suo genere, hoc est, in ratione potentiæ agendi, sufficit, sed tamen non obtinet ho-

rantem; 3° de divisione ejusdem per gratiam prævenientem et subsequentem; 4° de divisione gratiæ gratis datæ; 5° de comparatione gratiæ gratum facientis et gratis datæ.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam.

3 Part., quæst. 7, art. 7, corp., et ad 1, et quæst. 61, art. 1, corp.; et 3 Cont., cap. 134, fin; et Ver. quæst. 24, art. 1, et 7, corp.; et Opusc. 3, cap. 221; et Psal. 24; et Rom. 1, lect. 3; Ephes. 1, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam donum Dei, ut ex supra dictis patet, quæst. 110, art. 1. Homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum a Deo, sed potius e converso: ideo enim aliquid datur alicui gratis a Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Præterea, quæcumque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturæ datur homini absque merito præcedenti, quia natura præsupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data a Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiæ differentia, quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam justificamur, gratis nobis a Deo conceditur, secundum illud Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

— Sed contra est quod Apostolus utrumque attribuit gratiæ, scilicet et *gratum facere*, et *esse gratis datum.* Dicit enim quantum ad primum ad Ephes. 1, 6: *Gratificavit nos in dilecto Filio suo.* Quantum vero ad secundum, dicitur ad Rom. 11, 6: *Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia.* Potest ergo distingui gratia, quæ vel habet unum tantum, vel utrumque.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Apostolus dicit, ad Rom. 13, 1, *quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* In hoc autem ordo rerum consistit, quod quædam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit in lib. Cœl. Hierarch., cap. 4, 7 et 8. Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur.

Secundum hoc igitur **duplex est gratia: — una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quæ vocatur gratia gratum faciens;**

---

minis consensum; et in *efficacem*, quæ certo et infallibiliter, salva tamen hominis libertate, obtinet effectum. Utrum vero consensus vel dissensus voluntatis repeti debeat ex ipsa gratiæ efficacia, vel ex libera hominis voluntate? Hæc est celeberrima inter Molinistas et Thomistas exorta controversia.

Definitiones Eccles., in quibus recensentur quædam divisiones gratiæ. — Concil. Arausic. II, ad calcem: Credimus quod in omni opere bono, non nos incipimus, et postea per Dei misericordiam Dei adjuvamur; sed ipse nobis, nullis præcedentibus bonis meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum, cum ipsius adjutorio, ea quæ sibi sunt placita implere possimus. — *Concil. Carisiac.* 2. Habemus liberum arbitrium ad bonum præventum et adjutum gratia. —*Symbol fidei Leon. IX...* Credo... gratiam Dei prævenire et subsequi hominem. — *Pius VI, in bulla* « Auctorem fidei », *de gratia illuminante et excitante.* 21. Propositio quæ asserit, *lumen gratiæ, quando sit solum, non præstare nisi ut cognoscamus infelicitatem nostri status et gravitatem nostri mali; gratiam in tali casu producere eumdem effectum, quem lex producebat: ideo necesse esse, ut Deus creet in corde nostro sanctum amorem, et inspiret sanctam delectationem contrariam amori in nobis dominanti; hunc amorem sanctum, hanc sanctam delectationem esse proprie gratiam Jesu Christi, inspirationem charitatis, qua cognita sancto amore faciamus; hanc esse illam radicem, e qua germinant bona opera; hanc esse gratiam Novi Testamenti, quæ nos liberat a servitute peccati, constituit filios Dei;* quatenus intendat, eam solam esse proprie gratiam Jesu Christi, quæ creet in corde sanctum amorem, et quæ facit ut faciamus, sive etiam, qua homo liberatus a servitute peccati constituitur filius Dei; et non sit etiam proprie gratia Christi ea gratia, qua cor hominis tangitur per illuminationem Spiritus sancti (Trid., sess. 6, cap. 5), nec vera detur interior gratia Christi, cui resistitur: falsa, captiosa, inducens in errorem in secunda propositione Jansenii damnatum ut hæreticum, eumque renovans. — *Concil. Trident., sess. 6, cap. 5*:... Justificationis exordium in adultis... præveniente gratia sumendum esse... ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam, ad convertendum se... disponantur. *Caput* 16... virtus (Jesu Christi) bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur. *Can.* 3. Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, etc., posse. *Can.* 4. Si quis dixerit liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, etc. — *Orationes Eccles.*, quibus Deum exoramus, ut præveniat, aspiret, adjuvet, excitet, etc. — (*De gratia sufficienti, et de gratia efficaci, vide definit. infra, quæst.* 112, *art.* 3).

Cfr. Suarez, *de Gratia, proleg.*; Gonet, hic; Mazzella, *de Gratia*, disp. 1; Becanus, *de Auxiliis*, quæst. 2; Barré, *de Gratia*.

ART. 1. — Observandum est hic, et in superioribus, et deinceps, sermonem esse de gratia prout significat donum supernaturale, quod liberaliter et gratuito datur: quo modo generaliter et in communi accepta gratia, est divisum hujus divisionis. Ut autem membra dividentia habeantur repugnantiam, prius membrum intelligendum est eum exclusione posterioris, ut significetur quod non sit gratia, quæ tantum datur gratis, et non etiam faciat hominem Deo gratum; alia vero, quæ gratum facit: alioquin omnis gratia gratis datur, cum hoc et nomen et ratio gratiæ importet. — *Gratia gratis data* vocatur hoc beneficium quod homini divinitus confertur, per se ac directe ordinatum ad salutem aliorum procurandam vel promovendam. *Gratia gratum faciens* est beneficium quod per se et directe, ad hoc ordinatur, ut qui illud recipit, conjungatur Deo, fiatque ipsi formaliter gratus. — Nota bene in utraque descriptione verba *per se et directe.* Etenim gratia gratis data valet etiam ad utilitatem habentis, et gratia gratum faciens ad aliorum etiam utilitatem (Sylvius).

— **alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur; hujusmodi autem donum vocatur gratia gratis data**, quia supra facultatem naturæ, et supra meritum personæ homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus, 1 ad Cor. 12, 7 : *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*, scilicet aliorum.

Ad primum ergo dicendum quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter, scilicet quia per hanc homo justificatur, et dignus efficitur vocari Deo gratus, secundum quod dicitur ad Coloss. 1, 12 : *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad secundum dicendum quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum : — unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cujus est agere meritoria opera, secundum illud ad Rom. 4, 4 : *Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam* (1). — Aliud est debitum secundum conditionem naturæ : puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem, et alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturæ obligetur, sed potius in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur ; quæ quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur : dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent; et ideo specialius sibi nomen gratiæ vindicant.

Ad tertium dicendum quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiæ gratis datæ ; quod etiam ad rationem gratiæ pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo : et ideo gratia gratis data, quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit; et sic opponuntur duæ partes divisionis, sicut *gratum faciens*, et *non faciens gratum*.

Articulus II

Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem.

Inf., art. 3, corp.; et 2 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 5 ; et Ver. quæst. 27, art. 5, ad 1 et 2; 2 Cor. 6, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2. Sed accidens non potest agere in subjectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Præterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maxime operatur in nobis justificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis; dicit enim Augustinus, super illud Joan. 14 : *Opera quæ ego facio, et ipse faciet* (implic. tract. 72 in Joan., sed express. serm. 15 de Verb. Apostoli, cap. 11) : *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Præterea, cooperari alicui videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis quam liberum arbitrium, secundum illud Rom. 9, 16 : *Non est currentis, neque volentis, sed miserentis Dei* (1). Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Præterea, divisio debet dari per opposita. Sed operari et cooperari non sunt opposita : idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

— Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Grat. et Lib. Arb., cap. 17, a principio : *Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incœpit; quia ipse ut velimus operatur incipiens, quia volentibus cooperatur perficiens.* Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 110, art. 2, gratia *dupliciter* potest intelligi : — **uno modo divinum auxilium, quo nos movet ad bene volendum et agendum ; — alio modo habituale donum nobis divinitus inditum. — Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem.** Operatio enim alicujus effectus

Art. 2. — Incipit subdividere membra divisionis art. 1 explicatæ : et hoc quidem, et seq. art. dividit gratiam gratum facientem; postea vero gratiam gratis datam. Hic ergo quæstio proponitur de gratia gratum faciente. — Hæc divisio potest extendi ad gratiam habitualem; proprie tamen est divisio gratiæ actualis. Nota gratiæ vel operantis vel cooperantis acceptionem ex quæst. 27 *de Verit.*, art. 5, ad 1 : « Ex parte gratuitæ Dei voluntatis, gratia operans dicitur ipsa justificatio impii, quæ fit per ipsius doni gratuiti infusionem. Hoc enim donum, sola gratuita divina voluntas causat in nobis, nec aliquo modo ejus causa est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis sufficientis. Ex parte vero ejusdem, gratia cooperans dicetur, secundum quod in libero arbitrio operatur, motum ejus causando, et exterioris actus executionem expediendo, et perseverantiam præbendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium; et sic constat, quod aliud est gratia operans et cooperans ».

1. Vulgata :.... *merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.*

(1) Vulgata : *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.*

non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo affectu in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur; et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ; et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. Est autem in nobis *duplex* actus: — *primus* quidem interior voluntatis; et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et præsertim cum voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat: et ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. — *Alius* autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est, quæst. 17, art. 9, consequens est quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc autem Deus nos adjuvat, et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi præbendo, respectu hujusmodi actus dicitur *gratia cooperans*. Unde post præmissa verba subdit Augustinus, ibid., 4: *Ut autem velimus, operatur; cum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur*. Sic igitur, si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per *operantem* et *cooperantem*.

Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est *duplex* gratiæ effectus, sicut et cujuslibet alterius formæ; quorum *primus* est esse, *secundus* est operatio: sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, in quantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur *gratia operans*; in quantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans*.

Ad primum ergo dicendum quod secundum quod gratia est quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effective, sed formaliter: sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

Ad secundum dicendum quod Deus non sine nobis nos justificat, quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus: unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum quod cooperari dicitur aliquis alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad præsuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adjuvatur a Deo, ut bonum velit. Et ideo, præsupposito jam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum quod gratia operans et cooperans est eadem gratia; sed distinguitur secundum diversos effectus, ut ex supra dictis patet, in corp. art.

ARTICULUS III

Utrum gratia convenienter dividatur in prævenientem et subsequentem.

2 Sent., dist. 26, quæst. 1, art. 3; et Ver. quæst. 27, art. 5, ad 6; et Psal. 22, fin.; et 2 Cor. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur in prævenientem et subsequentem. Gratia enim est divinæ dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper præveniens, secundum illud 1 Joan. 4, 10: *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia* (1) *ipse prior dilexit nos*. Ergo gratia non debet poni præveniens et subsequens.

2. Præterea, gratia gratum faciens est una tantum in homine, cum sit sufficiens, secundum illud 2 ad Cor. 12, 9: *Sufficit tibi gratia mea*. Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

3. Præterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiæ, quorum unus præcedit alium. Ergo, si penes hos gratia deberet dividi in prævenientem et subsequentem, videtur quod infinitæ essent species gratiæ. Infinita autem relinquuntur a qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

— Sed contra est quod gratia Dei ex ejus misericordia provenit. Sed utrumque in Psal. 58, 11, legitur: *Misericordia ejus præveniet me;* et iterum, Psal. 22, 6: *Misericordia ejus* (2) *subsequetur me*. Ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

RESPONDEO dicendum quod, **sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus, ita etiam in prævenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur**. Sunt autem *quinque* effectus gratiæ in nobis: quorum *primus* est, ut anima sanetur; *secundus*, ut bonum velit; *tertius* est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est, ut in bono perseveret; *quintus* est, ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur præveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus.

Et sicut unus effectus est posterior uno effectu, et prior alio, ita gratia potest dici præveniens et subsequens secundum eumdem effectum respectu diversorum; et hoc est quod Augustinus dicit in

ART. 3. — Cfr. Sylvius, Malderus, Puteanus, Medina, hic; Cumel, *Var. Disp.*, in 1, 2, disp. 2; Alvarez, disp. 58 et 92; Mazzella. art. 1.

(1) Vulgata :... *quoniam*.

(2) Vulgata :... *tua*.

lib. de Natura et Gratia, cap. 31, et lib. 2 ad Bonif., cap. 9, in fine : *Prævenit, ut sanemur; subsequitur, ut sanati vegetemur : prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur.*

Ad primum ergo dicendum quod dilectio Dei nominat aliquid æternum ; et ideo nunquam potest dici nisi præveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid, et ad aliquid subsequi ; et ideo gratia potest dici præveniens et subsequens.

Ad secundum dicendum quod gratia non diversificatur per hoc quod est præveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus, sicut et de operante et cooperante dictum est : quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia præveniente, per quam nunc justificamur. Sicut enim charitas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiæ est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum quod, quamvis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani, tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie; et præterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium præcedit.

ARTICULUS IV

Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur.

3 Cont., cap. 154; et 1 Cor. 12, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis a Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona quæ nobis gratis a Deo conceduntur tam in bonis animæ, quam in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiæ gratis datæ non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Præterea, gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem, quia per ipsam justificamur, secundum illud Rom. 5, 1 : *Justificati igitur ex fide*, etc. Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas, præsertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, ut spes et charitas.

3. Præterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quædam sunt; interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet, secundum illud Dan. 1, 17 : *Pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum et genera linguarum contra operationem virtutum, et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ et scientiæ.

4. Præterea, sicut sapientia et scientia sunt quædam dona Spiritus sancti, ita etiam intellectus, consilium, pietas, et fortitudo, et timor, ut supra dictum est, quæst. 68, art. 4. Ergo hæc etiam debent poni inter gratias gratis datas.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 12, 8, 9, 10 : *Alii per Spiritum datur sermo sapientiæ; alii autem sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum; alii* (1) *fides in eodem Spiritu; alii gratia sanitatum; alii operatio virtutum; alii prophetia; alii discretio spirituum; alii genera linguarum; alii interpretatio sermonum.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo (hoc enim solius Dei est), sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quæ sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur : — primo quidem, quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc instruere alios possit; — secundo, ut possit confirmare vel probare ea quæ dicit : alias non esset efficax ejus doctrina; — tertio, ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre.

Quantum igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. — Oportet enim quod ille qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem ut principia illius scientiæ sint ei certissima; et quantum ad hoc ponitur *fides*, quæ est certitudo de rebus invisibilibus, quæ supponuntur ut principia in catholica doctrina. — Secundo oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiæ; et sic ponitur *sermo sapientiæ*, quæ est cognitio divinorum. — Tertio oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas; et quantum ad hoc ponitur *sermo scientiæ*, quæ est cognitio rerum humanarum, quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Rom. 1, 20.

ART. 4. — Ut directe titulo respondeatur : gratiæ gratis datæ ponuntur convenienter ab Apostolo esse novem. — Bellarminus (de Gratia et Lib. Arb., lib. 1, cap. 10) censet multo plura ejusmodi dona dari posse, et Paulum de iis solum locutum esse quæ de facto data fuere primis fidelibus. Item Ripalda (de Ente supern. disp 101, n. 10) putat non fuisse mentem Apostoli omnes gratias gratis datas novem enumeratis concludere, sed illas tantum exempli gratia referre. Alii contra tenent enumerationem Apostoli esse adæquatam (Mazzella). Medina etiam dicit hic, quod D. Pauli propositum non fuit omnes gratias gratis datas connumerare ; sed satis habuit præcipuas commonstrare, quemadmodum non numeravit omnes Ecclesiæ administros, sed præcipuos, cum inquit : « Alios quidem dedit apostolos », etc.

(1) Vulgata :... *alteri... sanitatum in uno Spiritu...*

Confirmatio autem in his quæ subduntur rationi, est per argumenta; in his autem quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria, et hoc dupliciter: — *uno* quidem modo, ut doctor sacræ doctrinæ faciat quæ solus Deus facere potest in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur *gratia sanitatum;* sive ordinentur ad solam divinæ potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, vel quod mare dividatur, et quantum ad hoc ponitur *operatio virtutum*. — *Secundo*, ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire, et hæc sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur *prophetia;* et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum*.

Facultas autem pronuntiandi potest attendi — vel quantum ad idioma in quo aliquis possit intelligi, et secundum hoc ponuntur *genera linguarum;* — vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum*.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est., art. 1 huj. quæst., non omnia beneficia quæ nobis divinitus conceduntur *gratiæ gratis datæ* dicuntur, sed solum illa quæ excedunt facultatem naturæ, sicut quod piscator abundet sermone sapientiæ et scientiæ, et aliis hujusmodi; et talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

Ad secundum dicendum quod *fides* non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quædam virtus justificans hominem in seipso, sed secundum hoc quod importat quamdam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his quæ ad fidem pertinent. Spes autem et charitas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum quod *gratia sanitatum* distinguitur a generali operatione virtutum, quæ habet specialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis, quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam *loqui variis linguis*, et *interpretari sermones*, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem; et ideo ponuntur speciales gratiæ gratis datæ.

Ad quartum dicendum quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ et scientiæ: sic enim sunt dona Spiritus sancti, ut supra dictum est, quæst. 68, art. 1 et 4. Sed computantur inter gratias gratis datas, secundum quod important quamdam abundantiam scientiæ et sapientiæ, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas, significanter ponitur *sermo* (1) *sapientiæ* et *sermo scientiæ*. quia, ut Augustinus dicit, 14 de Trinitate, cap. 1, a med., *aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur.*

Articulus V

Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens.

3 Part., quæst. 7, art. 7, ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. *Bonum enim gentis est melius quam bonum unius*, ut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 2, in fine. Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis; gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiæ, ut supra dictum est, art. 1 et 4 huj. quæst. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

2. Præterea, majoris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in seipso perficiatur: sicut major est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam ejus quod ita in se lucet, quod alia illuminare non potest; propter quod etiam Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, med., quod *justitia est præclarissima virtutum*. per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in seipso; per gratiam autem gratis datam operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

3. Præterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quam id quod est commune omnium: sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiæ; gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiæ. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

— Sed contra est quod Apostolus, 1 ad Corinthios 12, 31, enumeratis gratiis gratis datis, subdit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro;* et, sicut per subsequentia patet, loquitur de charitate, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

---

(1) Ita Nicolaius ex codd. Tarrac. et Paris. — Cod. Alcan. et textus Conradi, *signante*. — Edit. Rom. et Patav., *significatur primo sermo*, etc.

Respondeo dicendum quod unaquæque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quæ sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis; gratiæ autem gratis datæ ordinant hominem ad quædam præparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam, et miracula, et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini conjungantur. Et ideo **gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in 12 Metaph., text. 52, bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex: — unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus; — aliud autem est quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiæ, quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

Ad secundum dicendum quod sit gratia gratis data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior; sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior: sicut nec in igne calor manifestativus speciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

Ad tertium dicendum quod *sentire* ordinatur ad *ratiocinari* sicut ad finem; et ideo *ratiocinari* est nobilius. Hic autem est e converso, quia id quod est proprium ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXII

DE CAUSA GRATIÆ. — *In quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de causa gratiæ; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ; 2° utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii; 3° utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam; 4° utrum gratia sit æqualis in omnibus; 5° utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

Articulus primus

Utrum solus Deus sit causa gratiæ.

Sup., quæst. 109, art. 7, corp.; et 3 Part., quæst. 62 art. 1, corp., et art. 2, ad 2; et 2 Sent., dist. 16, art. 4; et 4, dist. 14, quæst. 2, art. 2; et Ver. quæst. 27, art. 3; et Ephes. 3, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiæ. Dicitur enim Joan. 1, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Sed in nomine Jesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura

---

Art. 1. — Responsionem latius extendit Sylvius, per sequentes conclusiones: 1. Finis ultimus totius gratiæ est Deus; non ultimus est gloria Christi, et vita æterna, cui datur gratia. Prov. 16, 4; Apoc. 1, 8; Ephes. 1, 5; 1 Corinth. 3, 23; Tit. 3, 7. — 2. Gratiæ causa materialis *in qua* (scilicet subjectum) est essentia animæ. Quod si de causa materiali *ex qua*, sit quæstio, certum est gratiæ nullam esse materiam qua vel componatur, cum sit simplex qualitas; vel naturaliter educatur, cum sit supernaturalis. — 3. Formalis causa gratiæ nulla est, quia est ipsa quædam forma spiritualis. — 4. Exemplaris causa primaria est Deus, secundaria Christus. Joan. 1, 16; Rom. 8, 34. — 5. Resp. ad art. Causa principalis efficiens (de qua hic) gratiæ, est solus Deus. — 6. Causa efficiens sed instrumentalis, sunt humanitas Christi et sacramenta. — 7. Causa ministerialis et ita aliquo modo instrumentalis, sunt angeli et homines. — Causa meritoria totius gratiæ est Christus Dominus. — Medina (3 P., q. 13) et Cabrera (ibid., disp. 2.) docuerunt contra doctrinam communiter receptam humanitatem Christi, seu Christum in quantum hominem, esse causam principalem gratiæ sanctificantis, secundariam tamen, et Deo subordinatam.

S. Script. — Job, 14, 4; Ps. 83, 12; Is. 43, 25; Jerem. 31, 18; Thren. 5, 21; Rom. 3, 30 et 8, 33; 2 Corinth. 3, 5; Philip. 2, 13; Joan. 14, 16.

Definit. Eccles. — *Epist. S. Cælestini I ad Episc. Galliæ*: 5. Neminem esse per semetipsum bonum, nisi participationem sui ille donet, qui solus est bonus. *Cap.* 8. Quod omnia studia et omnia opera ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sint; quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donaverit. In quam nos sententiam dirigit beatæ recordationis papæ Zosimi regularis auctoritas, cum scribens ad totius orbis episcopos ait: « Nos autem instinctu Dei (omnia enim bona ad auctorem suum referenda sunt, unde nascuntur) ad fratrum et coepiscoporum nostrorum conscientiam universa retulimus ». Hunc autem sermonem sincerissimæ veritatis luce radiantem tanto Afri episcopi honore venerati sunt, ut ita ad eumdem virum scriberent: — *Concil. Arausic., can. jam supra relat., et præcipue* 7, 9, 14, 15, 10, 20, 25. — *Concil. Trident., bess.* 6, *cap.* 7, *Quid sit justificatio impii et quæ ejus causa*: Hujus justificationis causæ sunt: finalis quidem, gloria Dei et Christi, ac vita æterna; efficiens vero, misericors Deus, qui gratuito abluit, et sanctificat signans, et ungens Spiritu promissionis sancto; qui est pignus hæreditatis nostræ: meritoria autem, dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus; qui, cum essemus inimici, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit: instrumentalis item, sacramentum baptismi; quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio. Demum unica formalis causa est justitia Dei: non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostræ,

creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

2. Præterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novæ legis et veteris, quod sacramenta novæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significabant. Sed sacramenta novæ legis sunt quædam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

3. Præterea, secundum Dionysium, in lib. de Cœl. Hier., cap. 3 et 4, *angeli purgant, et illuminant, et perficiunt et angelos inferiores et etiam homines.* Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

— Sed contra est quod in Psalm. 83, 12, dicitur : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

RESPONDEO dicendum quod nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam. Et ideo **impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet.**

Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

Ad primum ergo dicendum quod humanitas Christi est sicut *quoddam organum divinitatis ejus*, ut Damascenus dicit, in 3 lib. Orthod. Fid. cap. 15, a med. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adjunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad secundum dicendum quod, sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante; ita etiam in sacramentis novæ legis, quæ derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus sancti in sacramentis operantis, secundum illud Joan. 3, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad tertium dicendum quod angelus purgat, illuminat et perficit angelum vel hominem, per modum instructionis cujusdam, non autem justificando per gratiam. Unde Dionysius dicit, 7 cap. de Cœl. Hierarch., a med., quod hujusmodi *purgatio, et illuminatio, et perfectio nihil est aliud quam divinæ scientiæ assumptio.*

ARTICULUS II

Utrum requiratur aliqua præparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Inf. quæst. 113, art. 3, corp., et 7, corp.; et 2-2, quæst. 24, art. 10, ad 3; et 4 Sent., dist. 17, art. 2, quæst. 1 et 2, et art. 3, quæst. 1; et Hebr. 12, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur aliqua præparatio, sive dispositio ad gratiam ex parte hominis, quia, ut Apostolus dicit, Rom. 4, 4, *ei qui operatur, merces non*

ART. 2. — Prima concl. de gratia habit. est de fide contra Protest., ut patet ex Concil. Trident.

S. Script. : 1 Reg. 7, 3; Prov. 16, 9; Eccli. 2, 20; Is. 46, 8, et 40, 3; Amos. 4, 12; Joel. 2, 12; Zach. 1, 3; Thr. 5, 21; Matth. 3, 3; Marc. 1, 3; Luc. 3, 4.

Definit. Eccl.— Epist. S. Cœlestini, cap. 8 (vide pag. 575), *cap.* 11 (pag. 563), *cap.* 12. — Illud etiam, quod circa baptizandos in universo mundo sancta Ecclesia uniformiter agit, non otioso contemplamur intuitu. Cum sive parvuli sive juvenes ad regenerationis veniunt sacramentum, non prius fontem vitæ adeunt quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus ab eis immundus abigatur; ut tunc vere appareat, quomodo princeps mundi hujus mittatur foras (Joan. 12, 31), et quomodo prius alligetur fortis (Matth. 12, 29), et deinceps vasa ejus diripiantur (Marc. 3, 27) in possessionem translata victoris, qui captivam ducit captivitatem (Eph. 4, 8), et dat dona hominibus (Ps. 67, 19). — *Concil. Arausic. II, can.* 4 (pag. 558), *can.* 5 (pag. 548), *can.* 6 (pag. 551), *can.* 7 (pag. 555), *can.* 12 : Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito. *Can.* 14 : Nullus miser de quacumque miseria liberatur nisi qui Dei misericordia prævenitur, sicut dicit Psalmista : « Cito anticipat nos misericordia tua, Domine » ; et illud : « Deus meus, misericordia ejus præveniet me ». *Can.* 17 (pag. 553). — *Trident., sess.* 6. *cap.* 5, *De necessitate præparationis ad justificationem in adultis, et unde sit.* Declarat præterea ipsius justificationis exordium in adultis a Deo per Christum Jesum præveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua, nullis eorum existentibus meritis, vocantur; ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo, et cooperando, disponantur : ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens: quippe qui illam et abjicere potest ; neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo, libera sua voluntate possit. Unde in sacris litteris, cum dicitur : « Convertimini ad me, et ego convertar ad vos » : libertatis nostræ admonemur. Cum respondemus : « Converte nos, Domine, ad te, et convertemur »; Dei nos gratia præveniri confitemur. *Caput* 6 : Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes .. ; et dum peccatores se esse intelligentes, a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore; illumque, tanquam omnis justitiæ fontem, diligere incipiunt : ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod, et detestationem, hoc est, per eam pœnitentiam, quam ante baptismum agi oportet : denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam, et servare divina mandata. De hac dispositione scriptum est : « Accedentem

imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiæ.

2. Præterea, ille qui in peccato progreditur, non se præparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia, sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est, dum esset *spirans minarum et cædis in discipulos Domini*, ut dicitur Act. 9, 1. Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat, sicut in creatione apparet, cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur *nova creatura*, ad Galat. ult. Sed solus Deus, qui est infinitæ virtutis, gratiam causat, ut dictum est art. præced. Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

— Sed contra est quod dicitur Amos 4, 12 : *Præparare in occursum Dei tui, Israel;* et 1 Reg. 7, 3, dicitur : *Præparate corda vestra Domino.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 111, art. 2, gratia dicitur *dupliciter : — quandoque* quidem ipsum habituale donum Dei ; — *quandoque* autem auxilium Dei moventis animam ad bonum.

Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio ; quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita.

Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quasi præveniens divinum auxilium ; sed potius quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se præparare, secundum illud Proverb. 16, 1 : *Hominis est præparare animum ;* et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis præparari, et a Domino gressus hominis dirigi.

Ad primum ergo dicendum quod præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ ; et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam justificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur, quæst. 114, art. 2.

Ad secundum dicendum quod, cum homo ad gratiam se præparare non possit, nisi Deo eum præveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perveniat. Dicitur enim Eccli. 11, 23 : *Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem.* — Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum (1) ; et talis præparatio præcedit gratiam. — Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit, secundum illud Joan. 6, 45 : *Omnis qui audit* (2) *a Patre, et didicit, venit ad me.* Et ita contigit Paulo, quia subito, cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor ejus a Deo, audiendo, addiscendo et veniendo ; et ideo subito est gratiam consecutus.

Ad tertium dicendum quod agens infinitæ virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiæ, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione ; sed tamen oportet quod secundum conditionem rei causandæ in ipsa re causet et materiam, et dispositionem debitam ad formam ; et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur quam ipse non faciat.

ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit.» Et. « Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua. » Et, « Timor Domini expellit peccatum. » Et, « Pœnitentiam agite, et baptisetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi, in remissionem peccatorum vestrorum, et accipietis donum Spiritus sancti »... Denique : « Præparate corda vestra Domino. » *Cap.* 8... gratis justificari ideo dicamur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus : alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia. *Ibid., can* 3. Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur ; anathema sit. *Can.* 9. Si quis dixerit sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari, atque disponi ; anathema sit.

ARTICULUS III

Utrum necessario detur gratia se preparanti ad gratiam vel facienti quod in se est.

4 *Sent., dist.* 17, *quæst.* 1, *art.* 2, *quæst.* 3, *per tot.*, *et quæst.* 2, *art.* 5, *quæst.* 1, *corp.*, *et dist.* 20, *quæst.* 1, *art.* 1, *quæst.* 1, *corp.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam,

ART. 3. — Resolvit S. Doct. art. sup. requiri in homine aliquam præparationem ad gratiam habitualem ; nunc

(1) Ita codd. et editi passim. — Conradus, *perfecte.*

(2) Vulgata : *audivit.*

vel facienti quod in se est, quia super illud Rom. 3 : *Justitia Dei manifestata est*, dicit Glossa (Rabani lib. 2 Comment. in hunc locum) : *Deus recipit eum qui ad se confugit; aliter esset in eo iniquitas*. Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo est impossibile quod Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Præterea, Anselmus dicit, in lib. de Casu diaboli, cap. 3, quod *ista est causa quare Deus*

---

nvestigat : quæ sit illius præparationis connexio cum ejusmodi gratia. Hic proponitur hæc vulgaris sententia : « Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. Sensus verus autem, ut patet ex corp. art. et quæst. 109, resp. ad 2, est : Homini facienti quod in sua potestate est cum adjutorio gratiæ Dei ipsum moventis, Deum dare gratiam ulteriorem, ut gratiam justificantem, vel ejus augmentum, aut fidem explicitam et perfectam, si antea solum habebat implicitam et imperfectam (Sylvius). Alii hæc verba in hoc sensu intelligunt: Facienti quod in se est per vires tantum naturæ, in facilioribus rebus, et viribus naturæ adjutis per auxilia specialia Dei ordinis naturalis, in difficultatibus et gravibus tentationibus, Deus non denegat gratiam proprie dictam et supernaturalem, per quam salutem consequi possit. Advertatur autem ideo non dici *dat gratiam*, quod hæc phrasis aliquam meriti rationem, proportionem, aut positivam dispositionem indicare videretur, ac sensum redderet *semipelagianum*. Sed ea formula effertur, *non denegat gratiam*. Effatum illud igitur, idem est ac aliud : « Non ponenti obicem Deus non denegat gratiam » (Jungmann).

Cfr. pro sententia *Facienti quod in se est, etc.* : S. Bonav. 2 *Sent.*, dist. 28, q. 2, art. 1 ; Medina hic, et q 109, art. 6 ; Valentia, disp. 8, q, 4 ; Vasquez, p. p., disp 91, c. 10 ; Tannerus, disp. 6 *de Gratia*, q. 3, dub. 8; Bannes, :, 2, q. 10, art. 1; Sylvius, q. 109, art. 6 ; Suarez, *de Gratia*, lib. 4; Ripalda, disp. 20; Mazzella, *de Gratia*, disp. 4, art. 5. Jungmann, *de Gratia*, c. 3.

De distributione gratiæ. — Omnibus justis datur a Deo gratia vere sufficiens ad servanda omnia præcepta : hoc est de fide. Deus omnibus fidelibus peccatoribus, etiam obduratis et obcæcatis, confert gratias vere sufficientes ad pœnitendum novaque peccata vitanda : hæc propositio certa, est de fide, saltem quoad peccatores communes. Omnibus infidelibus, etiam negativis, datur pro loco et tempore gratia sufficiens ad salutem: hæc sententia communissima, videtur certa, quamvis aliqui, sed pauci. senserint non omnibus omnino, ac præcipue negativis infidelibus gratias conferri. Tandem etiam infantibus sine baptismo decedentibus, Deus quantum est de se præparavit media ad salutem necessaria : hæc propositio tamen est inter theologos disputata. — Protestantes, et post ipsos Jansenistæ, negaverunt gratias sufficientes veras, esse datas hominibus : juxta ipsos enim, nullus veræ gratiæ resistere potest. — *Vide not. quæst.* 109, *art.* 4 *et* 8; *et in* 1 *parte, quæst.* 19, *art.* 6, *pag.* 124, *et quæst.* 23, *pag.* 143, *etc.*

S. Script. — Deut. 30, 11 ; Ps. 30, 15 ; Prov. 1, 24 ; Sap. 11, 24, et 12, 20; Eccli. 15, 16; Is. 5, 1, etc., et 28, 12, et 65, 2-12 ; et Jerem. 7, 13, et 35, 15; Ezech. 18, 23, et 33, 11 ; Matth 9, 13, et 11, 30, et 23, 37 ; Luc. 5, 31, et 15, 4; Joan. 1, 9, et 15, 22 ; Act. 7, 51 ; Rom 2. 4, et 10. 12, et 11, 21 ; 1 Corinth., 2, 14, et 10, 13 ; 2 Corinth. 5, 15; 1 Timoth. 2, 1-4, et 4. 10; 2 Petr. 3, 9.

Definit Eccles. — *Arausic. II, can.* 25... Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. — *Concil. Valentin.*, 855, *can.* 2... Nec prorsus ulli malo præscientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non posset, sed quod ille futurus erat ex propria voluntate, ille sicuti Deus, qui novit omnia antequam fiant, præscivit ex sua omnipotenti et incommutabili majestate. Nec ex præjudicio ejus aliquem, sed ex merito propriæ iniquitatis credimus condemnari. Nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt; sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis vel merito originali, vel etiam actuali permanserunt.— *Concil. œcumenic. Lateran. IV* (1215), *sub Innoc. III, cap.* « Firmiter ». Si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper pœnitentiam reparari. — *Prima ex quinque proposit. Jansenii ab Innoc. X, damn.* Aliqua Dei præcepta, hominibus justis, volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia ; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. — *Propos. Arnaldi ab Alexand. VIII damn.* 5. Pagani, Judæi, hæretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum : adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti. 6. Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis, quam perniciosa est, sic, ut proinde merito possimus petere : A gratia sufficienti libera nos, Domine. — *Proposit. Quesnelli a Clem. XI damn.* 26. Nullæ dantur gratiæ, nisi per fidem. 27. Fides est prima gratia, et fons omnium aliarum. 28. Prima gratia quam Deus concedit peccatori est peccatorum remissio. 29. Extra Ecclesiam, nulla conceditur gratia.— *Trident., sess.* 6, *cap.* 11... Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis; et adjuvat, ut possis. Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est et onus leve... Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur. *Can.* 18. Si quis dixerit Dei præcepta homini etiam justificato, sub gratia constituto, esse ad observandum impossibilia, anat. sit.

Cfr. Alvarez, disp. 112 ; Suarez, *de Gratia*, l. 4 ; Gotti, Gonet, Billuart; Bellarminus, *de Gratia*, l. 5 ; Goudin, *de Gratia* ; Sylvius, quæst. 111, art. 3 ; Medina, quæst 111, et hic ; Franzelin, *de Deo*, th. 53 ; Mazzella, disp. 3 ; Wirceburg, *in Tract. de gratia.*

Dicendum est insuper, gratiam, etiam efficacem, nullam inferre homini necessitatem; ac proinde voluntatem ab ipsa motam, esse liberam vera libertate. Est de fide. — Protestantes negaverunt usum libertatis sub influxu gratiæ efficacis ; imo, nullam nisi efficacem cognoverunt. Jansenistæ finxerunt in statu naturæ innocentis, non esse nisi gratias sufficientes pendentes a voluntate Adami, et in statu naturæ lapsæ, non esse nisi gratias efficaces, absolute dominantes hominis voluntati. Proinde causa necessitatis gratiæ efficacis in præsenti statu est infirmitas naturæ corruptæ ; et hæc gratia nihil est aliud quam delectatio spiritualis nos movens ad bonum, sicut cupiditas est motus indeliberatus delectationis terrenæ quæ nos movet ad malum. Si delectatio cœlestis est gradu aliquo superior cupiditate, gratia est victrix, et nos rapit necessario ad bonum; si e contra delectatio terrena est superior, cupiditas est victrix, et necessario nos rapit ad malum. Agnoscunt utique parvas quasdam gratias, quæ non sunt nec esse possunt sufficientes.

S. Script. — Deut. 26, 17 ; Ps. 83, 11, et 118, 112 ; Eccli. 31, 10; Is. 56, 4 ; Jerem. 3, 1; Ezech. 18, 31 ; Zach. 1, 3 ; Joan. 6, 27 ; 1 Corinth. 3, 8, et 7, 37, et 15, 10; Philip. 2, 12 ; 1 Timoth. 4, 7; Philem. 14.

Definit. Eccl. — *Epist.* 1 *Cœlestini ad Episc. Galliæ.* 8... Quotquot enim spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt : ut nec nostrum sentiamus deesse arbitrium, et in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium. 12 .. Quo auxilio et munere Dei, non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est erga homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quæ sunt

non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit. Sed, remota causa necesse est removeri effectum. Ergo, si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Præterea, *bonum est communicativum sui*, ut patet per Dionysium, in 4 cap. de Div. Nom., in princip. Sed bonum gratiæ est melius quam bonum naturæ. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiæ dispositæ, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur præparanti se ad gratiam.

— Sed contra est quod homo comparatur ad Deum, sicut lutum ad figulum, secundum illud Jerem. 18, 6 : *Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea.* Sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit præparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam a Deo, quantumcumque se præparet.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., præparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente; a libero autem arbitrio sicut a moto.

Potest igitur præparatio *dupliciter* considerari : — *uno* quidem modo, **secundum quod est a libero arbitrio ; et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consecutionem,** quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ.

Alio modo potest considerari **secundum quod est a Deo movente ; et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis,** quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit, in lib. 9 de Prædest. sanct. (seu de Dono persev., qui olim illi annectebatur, cap. 14, parum a princ.), quod *per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur.* Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joan. 6, 45 : *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.*

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii jam per gratiam informati ; quem si non reciperet, esset contra justitiam, quam ipse statuit. — Vel si referatur ad

---

ipsius dona, et pro his, quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus. Agit quippe in nobis, ut, quod vult, et velimus et agamus, nec otiosa nobis esse patitur, quæ exercenda, non negligenda, donavit, ut et nos cooperatores simus gratiæ Dei. — *Concil. Arausic., can.* 23. Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet. Quando autem ita faciunt quod volunt ut divinæ serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo præparatur et jubetur, quod volunt. *Can.* 25, *hic supra.* — *Concil. Carisiacum, cap.* 2. *Supra, quæst.* 109 (pag. 551). — *Profess. fidei Leonis IX.* Credo... gratiam Dei prævenire et subsequi hominem, ita tamen ut liberum arbitrium rationali creaturæ non denegem. — *Proposit. Jansenii ab Innoc. X damnatæ.* 2. Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur. Declarata et damnata uti hæretica. 3. Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Declarata et damnata uti hæretica. 4. Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei ; et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere et obtemperare. Declarata et damnata uti falsa et hæretica. — *Proposit Quesnelli damn. a Clemente XI.* 9. Gratia Christi est gratia suprema, sine quâ confiteri Christum nunquam possumus, et eum qua nunquàm illum àbnegamus. 10. Gratia est operatio manus omnipotentis Dei, quam nihil impedire potest aut retardare 11. Gratià non est aliud, quàm voluntas omnipotentis Dei jubentis, et facientis quod jubet. 12. Quando Deus vult salvare animam, quocumque tempore, quocumque loco, effectus indubitabilis sequitur voluntatem Dei. 13. Quando Deus vult animam salvàm facere, et eàm tàngit interiori gratiæ suæ manu, nullà voluntas humana ei resistit. 14. Quantumcumque remotus a salute sit peccator obstinatus, quando Jesus se ei videndum exhibet lumine salutari suæ gratiæ, oportet ut se dedat, accurrat, sese humiliet et adoret Salvatorem suum. 15. Quàndo Deus mandatum suum et suam æternam locutionem comitatur unctione sui Spiritus et interiori vi gratiæ suæ, operatur illam in corde obedientiam, quam petit. 16. Nullæ sunt illecebræ, quæ non cedant illecebris gratiæ : quia nihil resistit Omnipotenti. 17. Gratia est vox illa Patris, quæ homines interius docet, ac eos venire facit ad Jesum Christum : quicumque ad eum non venit, postquam audivit vocem exteriorem Filii, nullatenus est doctus a Patre. 18. Semen verbi, quod manus Dei irrigat, semper affert fructum suum. 19. Dei gratia nihil aliud est, quam ejus omnipotens voluntas : hæc est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis Scripturis. 20. Vera gratiæ idea est, quod Deus vult sibi a nobis obediri, et obeditur ; imperat, et omnia fiunt ; loquitur tanquam Dominus, et omnia sibi submissa sunt. 21. Gratia Jesu Christi est gratia fortis, potens, suprema, invincibilis, utpote quæ est operatio voluntatis omnipotentis, sequela et imitatio operationis Dei incarnantis et resuscitantis Filium suum. 22. Concordia omnipotentis operationis Dei in corde hominis cum libero ipsius voluntatis consensu demonstratur illico nobis in Incarnatione, veluti fonte atque architypo omnium aliarum operationum misericordiæ et gratiæ, quæ omnes ita gratuitæ atque ita dependentes a Deo sunt, sicut ipsa originalis operatio. 23. Deus ipse nobis ideam tradidit omnipotentis operationis suæ gratiæ, eam significans per illam, quæ creaturas e nihilo producit et mortuis reddit vitam. 24. Justa idea, quam centurio habet de omnipotentia Dei et Jesu Christi in sanandis corporibus solo motu suæ voluntatis, est imago ideæ, quæ haberi debet de omnipotentia suæ gratiæ in sanandis animabus a cupiditate. 25. Deus illuminat animam et eam sanat, æque ac corpus, sola sua voluntate ; jubet, et ipsi obtemperatur. 69. Fides, usus, augmentum, et præmium fidei, totum est donum puræ liberalitatis Dei. — *Proposit. synod. Pistor. a Pio VI damnat., supra, quæst.* 111 (pag. 547). — *Tridentin., sess.* 6, *cap.* 5 *et* 6, *hic supra, art.* 2, *et can.* 4. Si quis dixerit liberum arbitrium hominis a Deo motum, et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet ; neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anat. sit.

Cfr. Livinus de Meyer, *de Mente concil. Trident.* ; Bellarm., *de Gratia et Libero Arbitrio*, lib. 6 ; Mazzella.

motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam justum est non deficere.

Ad secundum dicendum quod defectus gratiæ prima causa est ex nobis ; sed collationis gratiæ prima causa est a Deo, secundum illud Oseæ 13, 9 : *Perditio tua ex te* (1), *Israel; tantummodo in me auxilium tuum.*

Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat.

ARTICULUS IV

Utrum gratia sit major in uno quam in alio.

Sup., quæst. 66, art. 2, ad 1 ; et 2-2, quæst 4, art. 4, ad 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit major in uno quam in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est quæst. 110, art. 1. Sed Sap. 6, 8, dicitur : *Pusillum et magnum ipse fecit, et æqualiter est illi cura* (2) *de omnibus.* Ergo omnes æqualiter gratiam ab eo consequuntur.

2. Præterea, ea quæ in summo dicuntur, non recipiunt *magis et minus.* Sed gratia in summo dicitur, quia conjungit ultimo fini. Ergo non recipit *magis et minus.* Non est ergo major in uno quam in alio.

3. Præterea, gratia est vita animæ, ut supr dictum est, quæst. 110, art. 1, ad 2, et art. 4. Sed vivere non dicitur secundum *magis et minus.* Ergo etiam neque gratia.

— Sed contra est quod dicitur ad Ephes. 4, 7 : *Unicuique* (1) *data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Quod autem mensurate datur, non omnibus æqualiter datur. Ergo non omnes æqualem gratiam habent.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est. quæst. 52, art. 1 et 2, habitus *duplicem* magnitudinem habere potest : — *unam* ex parte finis vel objecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior, in quantum ad majus bonum ordinatur ; — *aliam* vero ex parte subjecti, quod magis vel minus participat habitum inhærentem.

Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major et minor, quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus.

Sed ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiæ quam alius. Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam : qui enim magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio hujus diversitatis, quia præparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium ejus præparatur a Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat ; sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. Unde Apostolus, ad Ephes. 4, 12, postquam dixerat : *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi,* enumeratis diversis gratiis, subjungit : *Ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi.*

Ad primum ergo dicendum quod cura divina

ART. 4. — Quæstio est de gratia gratum faciente. Secunda concl. est de fide contra antiquum errorem Joviniani, virtutum sicut et vitiorum in omnibus hominibus, paritatem dogmatizantis (S. Hieron., lib. 2, *contra Jovinian.*, et specialius cap. 13 et seq). Quem errorem Reformatores renovaverunt.

S. Script. Job 1, 8, et 2, 3 ; Ps. 83, 6 ; Prov. 4, 18 ; Eccli. 18, 22 ; Matth. 11, 11 ; Luc. 1, 28, et 7. 47 ; Joann. 14, 2, et 21, 15 ; 1 Corinth. 15, 41 ; 2 Corinth. 9, 10 ; Apoc. 22, 11 ; 2 Petr. 3, 38.

Definit. Eccl. — Trident., sess. 6, cap. 6 (supra, art. 2) ; cap. 7... Vere justi nominamur, et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. *Cap.* 10. Sic ergo justificati, et amici Dei, ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem, renovantur, ut Apostolus inquit, de die in diem : hoc est, mortificando membra carnis suæ, et exhibendo ea arma justitiæ in sanctificationem, per observationem mandatorum Dei et Ecclesiæ, in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt, atque magis justificantur ; sicut scriptum est : « Qui justus est, justificetur adhuc ». Et iterum : « Ne verearis usque ad mortem justificari ». Et rursus : « Videtis quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum ». Hoc vero justitiæ incrementum petit sancta Ecclesia, cum orat : « Da nobis, Domine, fidei, spei, et charitatis augmentum ». *Can.* 24. Si quis dixerit, justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera ; sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam ; anathema sit. *Can.* 32. Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum ; anat. sit. *Proposit. Mich. Baii a S. Pio V damn.* 44. Operibus plerisque, quæ a fidelibus fiunt solum ut Dei mandatis pareant, cujusmodi sunt obedire parentibus, depositum reddere, ab homicidio, a furto, a fornicatione abstinere, justificantu quidem homines, quia sunt legis obedientia et vera legis justitia ; non tamen iis obtinent incrementa virtutum.

(1) In Vulgata deest, *ex te.*

(2) Vulgata :... *cura est illi...*

(1) Vulgata :... *Unicuique autem nostrum data...*

dupliciter considerari potest : — uno modo quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis; et secundum hoc æqualiter se habet hujus cura ad omnes, quia scilicet uno actu simplici et majora et minora dispensat. — Alio modo potest considerari ex parte eorum quæ in creaturis ex divina cura proveniunt; et secundum hoc invenitur inæqualitas, in quantum scilicet Deus sua cura quibusdam majora, quibusdam minora providet dona.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiæ: non enim potest gratia secundum hoc major esse quod ad majus bonum ordinet, sed ex eo quod magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis, secundum participationem subjecti et in ipsa gratia et in finali gloria.

Ad tertium dicendum quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit *magis et minus*; sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis vel minus habere.

Articulus V

Utrum homo possit scire se habere gratiam.

3 Sent., dist. 16, quæst. 1, art. 1, ad 5 ; et 4 Sent., dist. 21, quæst. 2, art. 2, corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animæ est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, ut patet per Augustinum, 12 super Genes. ad litt. (implic. cap. 31). Ergo gratia certissime potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Præterea, sicut scientia est donum Dei, ita et gratia. Sed qui a Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundum illud Sap. 7, 17 : *Dominus dedit mihi horum quæ sunt veram scientiam.* Ergo, pari ratione, qui accipit gratiam a Deo, scit se gratiam habere.

3. Præterea, lumen est magis cognoscibile quam tenebra, quia secundum Apostolum ad Ephes. 5, 13, *omne quod manifestatur, lumen est.* Sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quæ est spirituale lumen.

4. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 2, 12 : *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Sed gratia est primum donum Dei. Ergo homo, qui accipit gratiam per Spiritum sanctum, per eumdem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Præterea, Genes. 22, 12, ex persona Domini dicitur ad Abraham : *Nunc cognovi quod timeas Dominum*, id est, *cognoscere te feci.* Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

— Sed contra est quod dicitur Eccle. 9, 1,

Art. 5. — Hic art. contra Protestantes, asserentes hominem in hac vita, non tantum posse esse certum de sua gratia et salute, sed etiam teneri fide catholica credere se esse justificatum; et etiam contra Catharinum, qui opusculo de Certitudine gratiæ, docet justum posse discursu theologico, deducto ex una propositione de fide, et altera lumine naturali nota, certo et evidenter cognoscere se esse in gratia. Vega (*lib. 9 in Trident.*) docet aliquos ad certitudinem suæ justitiæ, secundum viam ordinariam, ita posse pervenire, ut absque formidine et temeritate hoc affirmare possint, quod est contra communem doctrinam et praxim sanctorum.

Script. S. — Job 9, 11; Ps. 18, 13; Prov. 20, 9, et 28, 14; Eccli. 9, 1; Dan. 4, 24; Joan. 3, 9; 1 Corinth. 4, 3; Act. 8, 22; Philip. 2, 12.

Definit. Eccl. — *Trident.*, *sess.* 6, *cap.* 9. Quamvis autem necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum : nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti, et in ea sola quiescenti, peccata dimitti, vel dimissa esse, dicendum est; cum apud hæreticos et schismaticos possit esse, imo nostra tempestate sit, et magna contra Ecclesiam catholicam contentione prædicetur vana hæc et ab omni pietate remota fiducia. Sed neque illud asserendum est, oportere eos qui vere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse justificatos, neminemque peccatis absolvi, ac justificari, nisi eum, qui certo credat se absolutum et justificatum esse ; atque hac sola fide absolutionem et justificationem perfici : quasi qui hoc non credit, de Dei promissis, deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet : sic quilibet, dum seipsum, suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest ; cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. *Caput* 12. *Prædestinationis temerariam præsumptionem cavendam esse.* — Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinæ prædestinationis mysterio usque adeo præsumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero prædestinatorum : quasi verum esset, quod justificatus aut amplius peccare non possit; aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. *Can.* 13. Si quis dixerit omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo, et absque ulla hæsitatione propriæ infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa; anathema sit. *Can.* 14. Si quis dixerit hominem a peccatis absolvi, ac justificari ex eo quod se absolvi ac justificari certo credat; aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici ; anathema sit.

Cfr. Gonet, disp. 3 ; Bellarminus, *de Justific*, l. 3 ; Suarez, *de Gratia*, l. 9 ; Mœlher, *Symbol.*; Mazzella, disp. 5 ; Sylvius, hic ; Malderus, dub. 2.

quod *nemo scit utrum sit dignus odio vel amore* (1). Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrum habeat gratiam gratum facientem.

RESPONDEO dicendum quod *tripliciter* aliquid cognosci potest :— *uno modo* **per revelationem, et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam**: revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et ut confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant, sicut Paulo dictum est, 2 ad Corinth. 12, 9 : *Sufficit tibi gratia mea.*

Alio modo **homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter; et sic nullus potest scire se habere gratiam.** Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem posset scire se habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ, et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Job 36, 26 : *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Et ideo ejus præsentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud Job 9, 11 : *Si venerit ad me, non videbo eum ; si autem abierit, non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem dijudicare, utrum ipse habeat gratiam; secundum illud 1 ad Corinth. 4, 3 : *Sed neque meipsum judico... Qui autem judicat me, Dominus est.*

Tertio modo **cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam,** in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apocal. 2, 17 : *Vincenti dabo manna absconditum..., quod nemo novit* (2), *nisi qui accipit*, quia scilicet ille qui accipit (3), per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit.

Ista tamen cognitio imperfecta est; unde Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 4, 4 : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum :* quia ut dicitur in Psalmo 18, 13, *delicta quis intelligit ? ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo.*

(1) Vulgata : *Nescit homo utrum amore an odio dignus sit.*
(2) Vulgata : *nemo scit....*
(3) Ita cum Mss. editi passim. — Quidam, *qui accipit gratiam.* — Cod. Alcan. utroque loco pro *accipit*, habet *accepit.*

Ad primum ergo dicendum quod illa quæ sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitæ.

Ad secundum dicendum quod de ratione scientiæ est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam; et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem; et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et charitate, et aliis hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum quod peccatum habet pro principio et pro objecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Objectum autem vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundum illud 1 ad Timoth. ult., 16 : *Lucem habitat* (1) *inaccessibilem.*

Ad quartum dicendum quod Apostolus ibi loquitur de donis gloriæ, quæ sunt nobis data in spe; quæ certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamur per certitudinem nos habere gratiam per quam nos possimus ea promereri. — Vel potest dici quod loquitur de notitia privilegiata, quæ est per revelationem. Unde subdit : *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum* (2).

Ad quintum dicendum quod illud verbum Abrahæ dictum potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere. — Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

QUÆSTIO CXIII

DE EFFECTIBUS GRATIÆ. — *In decem articulos divisa.*

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ : — et primo, de justificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis; — secundo, de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

QUÆSTIO 113. — Aggreditur nunc S. Doctor tractatum de effectibus gratiæ gratum facientis. Hos quidem multiplices esse constat : etenim dat quoddam divinum animæ; ipsam sanat; justificat; Deo gratam reddit; est principium et radix meriti. De duobus qui peculiares habent difficultates, et non sunt in anterioribus elucidati, agitur, et primo de *justificatione*, id est, de effectu gratiæ operantis; et secundo de *merito*, seu de effectu gratiæ cooperantis. Sed prius de justificatione quam de merito disserit, quia prius est hominem esse justum, quam opera æternæ vitæ meritoria exercere.— Justificatio dicitur a justitia, et dicitur prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiore dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis sub-

(1) Vulgata : *inhabitat.*
(2) Vulgata : *suum.*

Circa primum quæruntur decem : 1° quid sit justificatio impii ; 2° utrum ad eam requiratur gratiæ infusio ; 3° utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii ; 4° utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei ; 5° utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum ; 6° utrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum ; 7° utrum in justificatione impii sit ordo temporis aut sit subito ; 8° de naturali ordine eorum quæ ad justificationem concurrunt ; 9° utrum justificatio impii sit maximum opus Dei ; 10° utrum justificatio impii sit miraculosa.

---

ditur Deo, et inferiores vires subduntur supremæ, scilicet rationi. Hæc autem justitia in homine fieri potest dupliciter: 1. Per modum simplicis generationis, quæ est ex privatione ad formam ; et sic justificatio competit ei qui non est in peccato, v. g., Adamo et angelis. 2. Alio modo fit justitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium ; et sic justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ ; et hoc modo hic loquimur de justificatione impii. Definitur justificatio hic, art. 1 : « Transmutatio quædam de statu injustitiæ ad statum justitiæ », et a Trident., sess. 6, cap. 4 : « Translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ, et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam, Jesum Christum Salvatorem nostrum. »

Ad intelligentiam S. Scripturæ, nota hoc nomen *justificatio* diverso sensu usurpari : 1. Pro eo quod est pronuntiare justum, est in illo : « Qui justificat impium, et qui condemnat justum, uterque est abominabilis apud Deum ». 2. Accipitur pro eo quod est liberum esse ab aliqua servitute (Rom. 6) : « Qui mortuus est, justificatus est a peccato ». 3. Pro eo quod est jus suum unicuique reddere, ut in Ps. 81 et Deuteron. 25 : « Pauperem et inopem justificate ». 4. Pro eo quod est defendere, ut Job 9 : « Si justificare me voluero, os meum condemnabit me ». 5. Pro eo quod est ex non justo fieri justum, in quo sensu Adam dicitur in primordio fuisse justificatum. 6. Pro augmento justitiæ, ut in Apocal. ult. : « Qui justus est, justificetur adhuc ». 7. Pro eo quod est ex injusto facere justum, ut Rom. 4 : « Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, fides reputatur ad justitiam » ; et cap. 3 : « Justificati gratis per redemptionem, quæ est in Christo Jesu » ; et in hac significatione, usurpatur hoc vocabulum in hac disputatione de justificatione (Medina).

De aliis effectibus gratiæ, scilicet quod faciat nos esse consortes divinæ naturæ, vere filios Dei adoptivos, communicetque nobis sanctum Spiritum, cum donis et virtutibus, vide auctores sequentes : Suarez, *de Gratia*, l. 7 ; Gotti, *de Gratia habituali ;* Thomassinus *de Incarnat.*, lib. 6 ; Petavius, *de Trinitate*, lib. 8, *de Incarnat.* lib. 2 ; Ripalda, *de Ente supernat.*, disp. 132 ; du Plessis d'Argentré, *de Gratia homin. et angel. ;* Gonet, qui de ordine supernaturali cum magna doctrina parique pietate loquitur, disput. 2 ; Lessius, *de Perfect. div.*, lib. 12 ; Billuart, *de Gratia*, disp. 4 ; Goudin, *Tractat. de gratia*, quæst. 4. art. 4 ; Barré, *Tract. de gratia*, part 1, art 2 ; Kleutgen, tom. 2 ; Schœtzler, *Natur und Gnade ;* Scheeben, *Dogmatique* tom 3, 3e part, et *Natur und Gnade ;* Franzelin, *de Trinitate*, 44 ; Mazzella, *de Gratia*, disp. 5, et *de Deo creante*, disp. 4 ; Goudin, *de Gratia*, quæst. 4, art. 4.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum.

Inf., art. 6, ad 1 ; et 4 Sent., dist. 17, quæst. 1, art. 1, quæst. 1 ; et Ver. quæst. 28, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum justitiæ opponitur,

---

ART. 1. — Justificare idem valet quod quempiam facere justum. Sed istud *facere* est ambiguum. Interdum enim sumitur improprie pro eo quod est æstimare vel pronuntiare aut declarare aliquem esse justum, sive revera justus sit, sive non. Hanc solam significationem agnoscunt protestantes, statuentes justificationem nihil ponere in anima hominis qui justificatur : unde peccata non vere deleri nec auferri, sed ex integro remanere in homine, et ea tantum tegi et non imputari. Juxta illos ergo, justificatio ex parte Dei consistit in eo quod peccata non imputet, sed meritis et gratia Christi quasi contegat ; ex parte hominis autem, ut firmissime credat peccata quæ commisit, sibi propter Christi merita non imputanda. Interdum etiam facere justum accipitur proprie, ita ut justificare, idem sit quod revera facere justum ; et ita intelligitur justificatio ab Ecclesia, a S. Script., a Doctoribus, et hic a S. Thoma. — Nota quod Auctor non dicit quod justificatio impii, de qua nunc est sermo, sit motus; sed quod est secundum rationem motus de contrario in contrarium. Et dico hoc, quia justificatio impii non oportet quod sit de contrario in contrarium proprie, quoniam culpæ macula quæ est terminus a quo, non est res positiva, sed est de habente se per modum contrarii in alterum : sic enim se habet macula ad gratiam. Et propterea justificatio impii est per modum motus in nobis ; in angelis autem et Adam in principio fuit per modum simplicis generationis (Cajetanus).

Script. S. — Nota cum Bellarmino, quod S. Script. utitur omni genere vocabulorum quæ excogitari poterant, ad veram peccati remissionem significandam ; ut si quis de industria quærat vocabula, quibus perspicue declaret peccatum aliquod vere tolli et aboleri, non possit aliquod reperire, quod ipsa divina Scriptura antea non occupaverit. 2 Reg. 12,13 ; 1 Paralip. 21, 8 ; Ps. 50, et 102, 12 ; Is. 1, 16, etc., et 30,26, et 43,25 ; Jerem. 33,8 ; Ezech. 36,25 ; Osc. 14, 3 ; Mich. 7, 18 ; Zach. 13, 1 ; Joan. 1,29, et 20,23 ; Act. 3, 19. et 22,16 ; Rom. 8, 1-10, et 6, 4-11, et 3, 24 ; 1 Corinth. 6, 11 ; Ephes. 2, 10, et 5, 26 ; Coloss 3,9 ; Hebr. 1,3, et 9, 14-28 ; 1 Joan. 1, 7 ; Apoc. 1,5.

Definit. Eccles. — Concil. Viennense, decret. contra errores Petri Olivi. Verum quia quantum ad effectum baptismi in parvulis reperiuntur doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus, per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, aliis e contra asserentibus, quod et culpa eisdem in baptismo remittitur, et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum : nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante concilio duximus eligendam. — *Errores Lutheri damn. a Leo. X, in bulla « Exurge Domine ».* 16 *maii* 1520. 2. In puero post baptismum, negare remanens peccatum, est Paulum et Christum simul conculcare — *Proposit. Baii damn. a S. Pio V.* 42. Justitia qua justificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, quæ est operum justitia ; non autem in

sed omnibus virtutibus, ut ex supra dictis patet, quæst. 71, art. 1. Sed justificatio significat motum quemdam ad justitiam. Non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

2. Præterea, unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in 2 de Anima, text. 49. Sed remissio peccatorum præcipue fit per fidem, secundum illud Act. 15, 9: *Fide purificans corda eorum;* et per charitatem,

---

gratia aliqua animæ infusa, qua adoptatur homo in filium Dei, et secundum interiorem hominem renovatur ac divinæ naturæ consors efficitur, ut sic per Spiritum sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis obedire possit. 43. In hominibus pœnitentibus ante sacramentum absolutionis, et in catechumenis ante baptismum, est vera justificatio, separata tamen a remissione peccatorum. 69. Justificatio impii fit formaliter per obedientiam legis, non autem per occultam communicationem et inspirationem gratiæ, quæ per eam justificatos faciat implere legem. 70. Homo existens in peccato mortali, sive in reatu æternæ damnationis, potest habere veram charitatem; et charitas etiam perfecta potest consistere cum reatu æternæ damnationis. — *Trident., sess.* 5, *can.* 5. Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi, aut non imputari : anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus : quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem ; qui non secundum carnem ambulant, sed, veterem hominem exuentes, et novum qui secundum Deum creatus est, induentes : innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, hæc sancta Synodus fatetur, et sentit : quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet : quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit. — *Vide etiam ibid., sess.* 5, *can.* 3 *et* 4, *supra, quæst* 81, *pag.* 374. *Ibid., sess.* 6, *cap.* 3. *Qui per Christum justificantur.* Verum, etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat quibus meritum passionis ejus communicatur. Nam, sicut revera homines, nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti; cum ea propagatione, per ipsum dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahant : ita, nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur; cum ea renascentia per meritum passionis ejus gratia, qua justi fiunt, illis tribuatur. Pro hoc beneficio Apostolus gratias nos semper agere hortatur Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum in lumine, et eripuit de potestate tenebrarum, transtulitque in regnum Filii dilectionis suæ; in quo habemus redemptionem, et remissionem peccatorum. — *Caput* 4. *Insinuatur descriptio justificationis impii, et modus ejus in statu gratiæ.* Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ, et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum, Salvatorem nostrum. Quæ quidem translatio, post Evangelium promulgatum, sine lavacro regenerationis, aut ejus voto, fieri non potest, sicut scriptum est : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. — *Caput* 7. *Quid sit justificatio impii, et quæ ejus causa.* Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur; quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, et donorum. Unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ. Hujus justificationis causæ sunt : finalis quidem, gloria Dei et Christi, ac vita æterna ; efficiens vero, misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat signans, et ungens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ ; meritoria autem, dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus ; qui, cum essemus inimici, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit ; instrumentalis autem, sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio. Demum unica formalis causa est justitia Dei ; non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit ; qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostræ ; et non modo reputamur, sed vere justi nominamur, et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem, et cooperationem. Quanquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur : id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, et charitatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat, et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit. Qua ratione verissime dicitur : Fidem sine operibus mortuam et otiosam esse ; et, In Christo Jesu neque circumcisionem aliquid valere, neque præputium ; sed fidem, quæ per charitatem operatur. Hanc fidem ante baptismi sacramentum ex Apostolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem, vitam æternam præstantem ; quam sine spe et charitate fides præstare non potest. Unde et statim verbum Christi audiunt : Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Itaque veram et christianam justitiam accipientes, eam ceu primam stolam, pro illa quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit, per Christum Jesum illis donatam, candidam et immaculatam jubentur statim renati conservare, ut eam perferant ante tribunal Domini nostri Jesu Christi, et habeant vitam æternam. *Cap.* 11. *De observatione mandatorum, eamque necessariam esse, nec impossibilem.* Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet ; nemo temeraria illa, et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei præcepta homini justificato ad observandum esse impossibilia : nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis; et adjuvat, ut possis. Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est, et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt ; qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus. Quod utique cum divino auxilio præstare possunt. Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et justi in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi. Nam justorum illa vox est et humilis, et verax : Dimitte nobis debita nostra Quo fit, ut justi ipsi eo magis se obligatos ad ambulandum in via justitiæ sentire debeant, quo liberati jam a peccato, servi autem facti Deo, sobrie, juste, et pie viventes proficere possint per Christum Jesum, per quem accessum habuerunt in gratiam istam. Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius de-

secundum illud Proverb. 10, 12 : *Universa delicta operit charitas.* Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari a fide, vel a charitate, quam a justitia.

3. Præterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio; vocatur enim qui distat; distat autem aliquis a Deo per peccatum. Sed vocatio justificationem præcedit, secundum illud Rom. 8, 30 : *Quos vocavit, hos et justificavit.* Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

— Sed contra est quod Rom. 8, super illud : *Quos vocavit, hos et justificavit,* dicit Glossa interl., *remissione peccatorum.* Ergo remissio peccatorum est justificatio.

RESPONDEO dicendum quod justificatio passive accepta importat motum ad justitiam, sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, *dupliciter* accipi potest : — *uno modo* secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis, et secundum hoc justitia ponitur virtus quædam : sive sit particularis justitia, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit justitia legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in 5 Eth., cap. 1, a med. — *Alio modo* dicitur justitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi; et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus in 5 Eth., cap. ult., *justitiam metaphorice dictam.*

Hæc autem justitia in homine potest fieri *dupliciter* : — *uno* quidem modo **per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam, et hoc modo justificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato,** dum hujusmodi justitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem justitiam; — *alio modo* potest fieri hujusmodi justitia in homine **secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium, et secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ.** Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundum illud Apostoli, ad Rom. 4, 5 : *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam, secundum propositum gratiæ Dei.* Et quia

---

seratur. Itaque nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans fide sola se hæredem esse constitutum, hæreditatemque consecuturum, etiam si Christo non compatiatur, ut et conglorificetur. Nam et Christus ipse, ut inquit Apostolus, cum esset Filius Dei, didicit ex iis quæ passus est, obedientiam; et consummatus, factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ. Propterea Apostolus ipse monet justificatos, dicens : « Nescitis quod ii qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium ? Sic currite ut comprehendatis. Ego igitur sic curro, non quasi in incertum; sic pugno, non quasi aerem verberans; sed castigo corpus meum, et in servitutem redigo : ne forte, cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar ». Item Princeps Apostolorum Petrus : « Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis : hæc enim facientes, non peccabitis aliquando ». Unde constat eos orthodoxæ religionis doctrinæ adversari, qui dicunt, justum in omni bono opere saltem venialiter peccare, aut, quod intolerabilius est, pœnas æternas mereri; atque etiam eos qui statuunt in omnibus operibus justos peccare, si in illis suam ipsorum socordiam excitando; et sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc ut in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur æternam, cum scriptum sit : « Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem »; et de Moyse dicat Apostolus, quod respiciebat in remunerationem. *Caput* 14. *De lapsis, et eorum reparatione.* Qui vero ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus justificari poterunt, cum excitante Deo per pœnitentiæ sacramentum, merito Christi amissam gratiam recuperare procuraverint : hic enim justificationis modus est lapsis reparatio : quam secundam post naufragium deperditæ gratiæ tabulam sancti Patres apte nuncuparunt. Etenim pro iis qui post baptismum in peccata labuntur, Christus Jesus sacramentum instituit pœnitentiæ, cum dixit : « Accipite, Spiritum sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt ». Unde docendum est, Christiani hominis pœnitentiam post lapsum, multo aliam esse a baptismali; eaque contineri non modo cessationem a peccatis, et eorum detestationem, aut cor contritum et humiliatum, verum etiam eorumdem sacramentalem confessionem saltem in voto, et suo tempore faciendam, et sacerdotalem absolutionem; itemque satisfactionem per jejunia, eleemosynas, orationes, et alia pia spiritualis vitæ exercitia; non quidem pro pœna æterna, quæ vel sacramento, vel sacramenti voto una cum culpa remittitur, sed pro pœna temporali; quæ, ut sacræ Litteræ docent, non tota semper, ut in baptismo fit, dimittitur illis, qui gratiæ Dei quam acceperunt, ingrati Spiritum sanctum contristaverunt, et templum Dei violare non sunt veriti. De qua pœnitentia scriptum est : « Memor esto unde excideris : age pœnitentiam, et prima opera fac ». Et iterum : « Quæ secundum Deum tristitia est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur ». Et rursus : « Pœnitentiam agite, et facite fructus dignos pœnitentiæ ». *Ibidem, canon* 10 : Si quis dixerit homines, sine Christi justitia, per quam nobis meruit justificari, aut per eam ipsam formaliter justos esse; anathema sit. *Can.* 11. Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia, et charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhæreat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei; anathema sit. *Ibid., sess.* 14., *cap.* 2. Per baptismum enim Christum induentes, nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes : ad quam tamen novitatem et integritatem, per sacramentum pœnitentiæ, sine magnis nostris fletibus et laboribus, divina id exigente justitia, pervenire nequaquam possumus : ut merito pœnitentia laboriosus quidam baptismus a sanctis Patribus dictus fuerit. Est autem hoc sacramentum pœnitentiæ lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus.

Cfr. Bellarminus, *de Justificatione*, lib. 2; Soto, *de Natura et Gratia*, l. 2; Sylvius, hic; Newman, *Lectures on justification*; Mazzella, *de Gratia*, disp. 5; Gonet, *de Justificatione*; Goudin, *de Gratia*.

motus denominatur magis a termino *ad quem*, quam a termino *a quo*, ideo hujusmodi **transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu injustitiæ ad statum justitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen a termino « ad quem », et vocatur « justificatio impii »**.

Ad primum ergo dicendum quod omne peccatum, secundum quod importat quamdam inordinationem mentis non subditæ Deo, *injustitia* potest dici. prædictæ justitiæ contraria, secundum illud 1 Joan. 3, 4 : *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas;* et secundum hoc remotio cujuslibet peccati dicitur *justificatio*.

Ad secundum dicendum quod fides et charitas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum secundum intellectum vel affectum; sed justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis; et ideo magis denominatur hujusmodi transmutatio a justitia quam a charitate vel fide.

Ad tertium dicendum quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum; quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa ejus.

ARTICULUS II

Utrum ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio.

4 Sent., dist. 17, quæst. 1, art. 3, quæst. 1; et Ver. quæst. 18, art. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpæ et status gratiæ sunt contraria mediata; est enim medius status innocentiæ, in quo homo nec gratiam habet, nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Præterea, remissio culpæ consistit in reputatione (1) divina, secundum illud Psal. 31, 2 : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est, quæst. 110, art. 1. Ergo

---

ART. 2. — Hic nobis rursum manus cum hæreticis conserendæ sunt : illi enim non solum docent in justificatione peccata vere et proprie non remitti seu deleri, verum etiam asserunt nullam dari formam intrinsece justificantem, sed impium justificari, vel per justitiam qua Deus justus est, vel per justitiam Christi, ipsi imputatam extrinsece. Scotus (2 *Sent., dist.* 28, *et in* 4. *dist.* 1, *quæst.* 6) tenet quod de potentia absoluta Dei potest justificari impius, absque gratiæ dono habituali; quam opinionem singularem quidam defendere conati sunt. Auctor autem in hoc art. tenet oppositum, dum in corp. dicit quod non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ. — Medina. hic, totam doctrinam sub sequentib. conclusionibus comprehendit : 1. Justitia qua justi sumus coram Deo, non est ex nobis, nec ex viribus liberi arbitrii comparata : itaque est justitia Dei et justitia Christi. 2. Justitia Dei qua justi sumus, non est justitia, qua Deus aut Christus justus est, sed qua efficit nos justos, impartiendo eam secundum mensuram donationis Christi. 3. Justitia qua juste sumus coram Deo, est justitia Dei, et Christi et nostra : Dei, quoniam efficit eam in nobis; Christi, quia de plenitudine ejus accipimus. 4. Justitia qua coram Deo justi sumus, formaliter, est vere in animis nostris inhærens, in visceribus nostris diffusa. 5. Qui justificantur coram Deo, sunt vere justi et non tantum reputantur justi. 6. Justificatio impii non tantum includit remissionem peccatorum, sed etiam acquisitionem justitiæ, et renovationem hominis interioris. — *Vide supra, quæst.* 109, *art.* 7. — Vasquez hic, disp. 203, affirmat actum contritionis et charitatis habere in seipso vim justificandi formaliter, licet de facto, nunc qui justificantur, recipiant homines habitum gratiæ. Hæc sententia communiter rejicitur : nam contritio et charitas sunt dispositiones tantum proximæ ad obtinendam remissionem peccatorum, non sunt vero causa formalis justificationis, quod solum gratiæ competit. Unde Suarez (in 3 part., disp. 4, sect. 8) docet hanc opinionem esse temerariam.

S. Script. — Rom. 5, 5-19, et 6, 3; Joan. 3, 5; 1 Corinth. 6, 11; 2 Corinth. 6, 14; Ephes 4, 7-23, et 5, 8; Coloss. 3, 9.

Definit. Eccl. — *Concil. Arausic. II, Can.* 24 : Ita sunt in vite palmites, ut viti nihil conferant, sed inde accipiant unde vivant. Sic quippe vitis est in palmitibus, ut vitale alimentum subministret eis, non sumat ab eis. Ac per hoc et manentem in se habere Christum, et manere in Christo, discipulis prodest utrumque, non Christo. Nam, præciso palmite, potest de viva radice alius pullulare; qui autem præcisus est, non potest sine radice vivere. — *Decret. Concil. Vienn. contra errores Olivi* (vide art. præc.). — *Proposit. Baii a S. Pio V. damn.* 31. Charitas perfecta et sincera, quæ est ex corde puro et conscientia bona et fide non ficta, tam in catechumenis quam in pœnitentibus, potest esse sine remissione peccatorum. 32. Charitas illa, quæ est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum. 33. Catechumenus juste, recte et sancte vivit, et mandata Dei observat, ac legem implet per charitatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quæ in baptismi lavacro demum percipitur. 42 *et* 69 *et* 70 (*in art. præc.*). — *Trident, sess.* 6, *cap.* 3, 4, 7 (*vide in art. præced*). *Ibid., can.* 10, 11 (*vide art. præc.*) *Ibid. can.* 23. Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum qui labitur et peccat, numquam vere fuisse justificatum; aut contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia; anathema sit. *Can.* 24 Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera; sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam; anathema sit. *Can.* 32. Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum; anathema sit.

Cfr. — Gotti, *de Justificatione;* Sylvius et Medina, hic; Gonet, *de Justificatione;* Soto, *de Natura et Gratia*, l. 2; Suarez, lib. 7 : Becanus, *de Gratia habit.*, c. 3; Mazzella, disp, 5.

(1) Ita Mss. et editi passim. — Theologi legendum censent, *in non reputatione.*

infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ.

3. Præterea, nullus subjicitur simul duobus contrariis. Sed quædam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subjicitur peccato prodigalitatis, non simul subjicitur peccato illiberalitatis ; potest tamen contingere quod prius ei subjiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur a peccato illiberalitatis ; et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

RESPONDEO dicendum quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet, quæst. 71, art. 6. Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur ; quæ quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est æterna et immutabilis ; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo **non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ.**

Ad primum ergo dicendum quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligat nec odiat. Sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ : et ideo licet homo, antequam peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad secundum dicendum quod, sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quemdam gratiæ effectum, ut supra dictum est, quæst. 110, art. 1, ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quemdam effectum in ipso cui peccatum non imputatur : quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Nuptiis et Concupiscentia, cap. 26, in fin., *si a peccato desistere hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura : « Filii, peccasti ; non adjicias iterum, » Hoc autem non sufficit, sed additur ; « Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur. »* Transit enim peccatum actu et remanet reatu, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 6. Et ideo cum aliquis a peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum præteriti peccati, sed non desinit habere reatum ; unde simul habet reatum utriusque peccati : non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis a Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

ARTICULUS III

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii.

Inf., art. 4, 5 et 6, corp. ; et 3 Part., quæst. 86, art. 6, ad 1 ; et 2 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 2, ad 7 ; et 4, dist. 17, quæst. 1, art. 5, quæst. 1 ; et Verit. quæst. 28, art. 3 et 4, corp. ; et Joan. 4, lect. 2 ; et Ephes. 5, lect. 5, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quod per sacramentum

---

ART. 3. — Ne quis imaginetur S. Doctorem proponere nunc eumdem articulum cum art. 2, quæst. præced., observandum est quod ibi quæsierat de dispositione ad gratiam indifferenter, sive habitualem sive actualem ; hic autem quærit de motu liberi arbitrii, qui quidem est dispositio, sed comparando illum ad terminum justificationis, id est ad gratiam habitualem. Et quatenus ibi quærebat de dispositione ad gratiam habitualem sive ad justitiam, loquebatur generaliter de justitia, sive scilicet habeatur per modum simplicis generationis, sive per modum motus a contrario in contrarium, eo modo quo ad hujus quæst. art. 1 dictum est. At hic specialiter disserit de justitia quæ acquiritur per modum motus, quo quis ex impio fit justus. Deinde illo art. 2 quærebat, an requiratur aliqua præparatio, qualiscumque illa sit ; isto vero quærit an requiratur talis præparatio quæ sit motus liberi arbitrii (Sylvius). — Responsio scilicet quod in adultis, hoc est, in habentibus usum rationis, requiratur motus liberi arbitrii ad hoc ut justificentur, fide certa est. — In hoc art. adverte, ait Cajetanus, quod actus liberi arbitrii ejus qui justificatur, concurrens ad justificationem impii, non sic concurrit quod justificatio sine eo fieri nequeat, ut patet in pueris et amentibus, ex resp. ad 1, quibus sufficit meritum Jesu Christi. Et quando concurrit, non uno modo concurrit : nam quandoque concurrit simultaneus, et hoc est regulare, et est motus acceptantis gratiam, ut in littera dicitur : quod non intelligas sic, quasi gratia sit objectum illius actus qui sit acceptatio, sed in actu exercito, quia scilicet est motus liberi arbitrii exercentis acceptationem gratiæ : exercetur enim hic per hoc quod voluntas movetur in Deum principium gratiæ in remissionem peccatorum, amando ipsum cum detestatione offensæ suæ. Quandoque concurrit præveniens, ut in dormientibus vel non subsistentibus, ut in resp. ad 1 dicitur. — Tridentinum (sess. 6, cap. 6) sex assignavit actus peccatoris, ad justificationem, scilicet actum fidei, timoris, spei, dilectionis Dei, pœnitentiæ seu contritionis, tandem propositum suscipiendi sacramenta instituta ad remissionem peccatorum, inchoandi novam vitam et mandata servandi. — Protestantes docuerunt solum motum fidei sufficere ad justificationem adulti. Sed vult Lutherus fidem illam qua justificamur, non esse aliud quam firmam fiduciam, qua peccator confidit ob merita Christi sibi peccata non imputari : unde eam ponit in voluntate. Calvinus vero talem fidem collocat in intel-

baptismi justificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti. Dicit enim Augustinus, in 4 Confess. cap. 4, parum ante med., quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, *jacuit diu sine sensu in sudore lethali, et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, et renatus est;* quod fit per gratiam justificantem : sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest justificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

---

lectu, et dicit esse actum quo certe credimus, ob Christi merita, omnia peccata nobis esse remissa, et quo apprehendimus et trahimus ad nos ipsam justitiam Christi, et nostram facimus saltem imputative. Hæc nota bene pro art. seq.

S. Script. — 1 Reg 7; Tob. 12, 9; Prov. 28, 25; Eccli. 1, 28; Ezech. 18, 21; Joel 2, 12; Zach. 1, 3; Luc, 7, 47, et 13, 3; Act. 2, 38, et 3, 19, et 10, 34; Rom. 2, 13, et 8, 24; Ephes. 5, 26; Galat. 5, 6; Tit. 3, 5; Jacob. 2, 24; 1 Joan. 3, 14.

Definit. Eccles. — *Propositiones Lutheri a Leone X damn.* (1520). 10. Peccata non sunt ulli remissa, nisi remittente sacerdote credat sibi remitti; imo peccatum maneret, nisi remissum crederet : non enim sufficit remissio peccati et gratiæ donatio, sed oportet etiam credere esse remissum. 11. Nullo modo confidas absolvi propter tuam contritionem, sed propter verbum Christi : Quodcumque solveris, etc. (Matth. XVI). Hinc, inquam, confide, si sacerdotis obtinueris absolutionem, et crede fortiter te absolutum, et absolutus vere eris, quidquid sit de contritione. 12. Si per impossibile confessus non esset contritus, aut sacerdos non serio, sed joco absolveret; si tamen credat se absolutum, verissime est absolutus.— *Proposit. damn. ab Innoc. XI* (1679). 23. Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive modo, ad justificationem sufficit. 57. Probabile est sufficere attritionem naturalem, modo honestam.— *Proposit Quesnelli a Clem. XI damn.:* 68. Dei bonitas abbreviavit viam salutis, claudendo totum in fide et precibus. — *Trident., sess.* 6, *cap.* 5 *et* 6 (*vide quæst.* 112, *art.* 2); *cap.* 7 (*art.* 1 *huj. quæst.*); *cap.* 8. *Quomodo intelligatur, impium per fidem et gratis justificari.* Cum vero Apostolus dicit, justificari hominem per fidem, et gratis; ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit, et expressit : ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis; sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire; gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus : alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia. *Ibid., canon.* 3. Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit. 4. Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum, et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac præparet; neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere; anathema sit. 9. Si quis dixerit sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari, atque disponi; anathema sit. 10. Si quis dixerit homines, sine Christi justitia, per quam nobis meruit justificari, aut per eam ipsam formaliter justos esse; anathema sit. 11. Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia, et charitate; quæ in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhæreat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei; anathema sit. 12. Si quis dixerit fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum; vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur; anathema sit. 13. Si quis dixerit omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo, et absque ulla hæsitatione propriæ infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa; anathema sit. 14. Si quis dixerit hominem a peccatis absolvi, ac justificari ex eo, quod se absolvi ac justificari certo credat; aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, anat. sit. 29. Si quis dixerit eum qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere; aut posse quidem, sed sola fide, amissam justitiam recuperare sine sacramento pœnitentiæ, prout sancta Romana et universalis Ecclesia, a Christo Domino et ejus Apostolis docta, hucusque professa est, servavit, et docuit; anathema sit. *Trident., sess.*14, *cap.* 1. *De necessitate sacramenti pœnitentiæ.* Si ea in regeneratis omnibus gratitudo erga Deum esset, ut justitiam in baptismo ipsius beneficio et gratia susceptam constanter tuerentur, non fuisset opus aliud ab ipso baptismo sacramentum ad peccatorum remissionem esse institutum. Quoniam autem Deus, dives in misericordia, cognovit figmentum nostrum; illis etiam vitæ remedium contulit, qui sese postea in peccati servitutem et dæmonis potestatem tradidissent, sacramentum videlicet pœnitentiæ, quo lapsis post baptismum, beneficium mortis Christi applicatur. Fuit quidem pœnitentia universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et justitiam assequendam necessaria, illis etiam qui baptismi sacramento ablui petivissent, ut, perversitate abjecta et emendata, tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur. Unde propheta ait : « Convertimini, et agite pœnitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris; et non erit vobis in ruinam iniquitas ». Dominus etiam dixit : « Nisi pœnitentiam egeritis, omnes similiter peribitis ». Et Princeps Apostolorum Petrus peccatoribus baptismo initiandis pænitentiam commendans, dicebat : « Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum ». *Cap.* 3. *De partib. sacramenti pœnitentiæ.* Sunt autem quasi materia hujus sacramenti, ipsius pœnitentis actus, nempe contritio, confessio, et satisfactio. Qui quatenus in pœnitente ad integritatem sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione pœnitentiæ partes dicuntur. Sane vero res et effectus hujus sacramenti, quantum ad ejus vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo, quam interdum in veris piis, et cum devotione hoc sacramentum percipientibus, conscientiæ pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet. Hæc de partibus et effectu hujus sacramenti sancta Synodus tradens, simul eorum sententias damnat, qui pœnitentiæ partes, incussos conscientiæ terrores, et fidem esse contendunt. *Cap.* 4. *De contritione.* Contritio, quæ primum locum inter dictos pœnitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero. Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius; et in homine post baptismum lapso ita demum præparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinæ misericordiæ, et voto præstandi reliqua, conjunctus sit, quæ ad rite suscipiendum hoc sacramentum requiruntur. Declarat igitur sancta Synodus, hanc contritionem, non solum cessationem a peccato, et vitæ novæ propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere, juxta illud : « Projicite a vobis omnes iniquitates

2. Præterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiæ, ut habetur 3 Reg. 3, et 2 Paral. 1. Ergo etiam pari ratione donum gratiæ justificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea, per eamdem causam gratia producitur in esse, et conservatur : dicit enim Augustinus, 8 super Gen. ad litt. cap. 10, circ. fin., et cap. 12, in princip., quod *ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat justus.* Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest a principio infundi.

— Sed contra est quod dicitur Joan. 6, 45 : *Omnis qui audit* (1) *a Patre, et didicit, venit ad me.* Sed discere non est sine motu liberi arbitrii : addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam justificantem absque motu liberi arbitrii.

RESPONDEO dicendum quod justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam. Ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur Rom. 3. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscujusque : sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia propter diversam naturam utriusque. Unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo **in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii ; — sed ita infundit donum gratiæ justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces.**

Ad primum ergo dicendum quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii ; et ideo moventur a Deo ad justitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento, quia sicut peccatum originale, a quo justificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem, ita etiam per spiritualem regenerationem a Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus, qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito, quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus renatus fuit, quia et prius et postea baptismum acceptavit.

Ad secundum dicendum quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accipit ; sed in sommo declaratum est ei quod propter præcedens desiderium ei a Deo sapientia infunderetur ; unde ex ejus persona dicitur Sapient. 7, 7 : *Optavi, et datus est mihi sensus.* — Vel potest dici, quod ille sumnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ, secundum quod dicitur Num. 12, 6 : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum ;* in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamem sciendum est quod non est eadem ratio de dono sapientiæ, et de dono gratiæ justificantis. Nam donum gratiæ justificantis præcipue ordinat hominem ad bonum, quod est objectum voluntatis; et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem : unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari ; sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur Job 33, 15 : *Quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.*

Ad tertium dicendnm quod in infusione gratiæ justificantis est quædam transmutatio animæ humanæ; et ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiæ est absque transmutatione : unde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxus divini.

---

vestras, in quibus prævaricati estis ; et facite vobis cor novum, et spiritum novum ». Et certe, qui illos sanctorum clamores consideraverit : « Tibi soli peccavi, et malum coram te feci : Laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum : Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ » ; et alios hujus generis, facile intelliget, eos ex vehementi quodam anteactæ vitæ odio, et ingenti peccatorum detestatione manasse. *Can.* 4. Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pœnitente, quasi materiam sacramenti pœnitentiæ, videlicet, contritionem, confessionem, et satisfactionem, quæ tres Pœnitentiæ partes dicuntur; aut dixerit, duas tantum esse pœnitentiæ partes, terrores scilicet incussos conscientiæ, agnito peccato, et fidem conceptam ex Evangelio, vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata ; anathema sit. *Can.* 5. Si quis dixerit eam contritionem, quæ paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amissionem æternæ beatitudinis, et æternæ damnationis incursum, cum proposito melioris vitæ, non esse verum et utilem dolorem, nec præparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam, et magis peccatorem; demum illam esse dolorem coactum, et non liberum, ac voluntarium ; anathema sit. — *Concil. Vatican. sess.* 3, *cap.* 3, *de Fide*,... Hanc fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem etc.

Cfr. Bellarminus, *de Justificatione*, l. 1 et 2; Murray, *de Gratia;* Scheffmacher, *Lettres d'un théologien*, etc , 6e *lettre sur la justification.*

(1) Vulgata :... *audivit* ..

Articulus IV

Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei

3. Part., quæst. 86, art. 6, ad 1 et 3 ; et 2 Sent., dist. 26, art. 4, ad 4 ; et 3 Sent., dist. 30, art. 5, ad 3 ; et 4 Sent., dist. 17. quæst. 1, art. 3, quæst. 3 ; et Ver. quæst. 28, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem justificatur homo, ita etiam et per quædam alia, scilicet per timorem, de quo dicitur Eccli. 1, 27 : *Timor Domini expellit peccatum ; nam qui sine timore est non poterit justificari ;* et iterum per charitatem, secundum illud Luc. 7, 47 : *Dimissa sunt* (1) *ei peccata multa, quoniam dilexit multum ;* et iterum per humilitatem, secundum illud Jac. 4, 6 : *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*; et iterum per misericordiam, secundum illud Prov. 15, 27 : *Per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Non ergo magis motus fidei requiritur ad justificationem impii quam motus prædictarum virtutum.

2. Præterea, actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi in quantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiæ. Ergo non requiritur actus fidei ad justificationem impii.

3. Præterea, diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad justificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo justificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad justificationem impii.

— Sed contra est quod dicitur Rom. 5, 1 : *Justificati igitur* (1) *ex fide pacem habeamus ad Deum.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum, ut dicitur in Psal. 84, 7, secundum aliam litteram (LXX Interpr.) : *Deus tu convertens vivificabis nos.* Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. **Prima autem conversio in Deum fit per fidem**, secundum illud ad Hebr. 11, 6 : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est.* **Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii.**

Ad primum ergo dicendum quod motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus : unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subjiciat : unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eumdem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse secundum quod una imperat, et aliæ imperantur, prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiæ vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur justificationem ; vel per modum præparationis, in quantum misericordes misericordiam consequuntur ; et sic etiam potest præcedere justificationem, vel etiam ad justificationem concurrere simul cum prædictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad secundum dicendum quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, in quantum est objectum beatitudinis et justificationis causa. Unde talis cognitio non sufficit ad justificationem. Donum autem sapientiæ præsupponit cognitionem fidei, ut ex supra dictis patet, quæst. 68, art. 4, ad. 3.

Ad tertium dicendum quod, sicut Apostolus dicit ad Rom. 4, 5, *credenti in eum qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam, secun-*

Art. 4. — Postquam ostendit motum liberi arbitrii esse necessarium ad justificationem peccatoris adulti, incipit investigare quis in particulari sit ille motus qui necessarius est. Respondet motum fidei esse necessarium, quod fide certum est, ut patet ex S. Script. et concil. Trident., sess. 6. Fides autem quæ ad justificationem est necessaria, est fides catholica, qua scilicet credimus, vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quæ est in Christo Jesu ; non vero hæc fides singularis quam prædicant hæretici, cujus objectum foret specialis illa Dei misericordia qua unicuique credenti peccata remittit. Simon magus (S. Iren., lib. 1, cap. 20), Eunomius (S. August., *de Hæresib.*, 54), et Reformatores docuerunt insuper, solam fidem impium justificare ; sed doctrina catholica, ut patet ex definitionibus in præced. art. allatis, docet non solam fidem, etiamsi sit vera et catholica, justificare impium, quia sine operibus est mortua, et vana sine charitate. — In resp. ad 1, scito, misericordiæ actus simultaneus in justificatione impii in littera positus, prout clauditur in dilectione proximi, est ille de quo scriptum est : « Miserere animæ tuæ placens Deo ». Comprehendor enim ego sub dilectione proximi, qui teneor diligere proximum sicut meipsum (Cajetanus).

Script. S. — Gen. 15, 6 ; Habac 2, 4 ; Matth. 2, 22 ; Marc., 16, 16 ; Luc., 7, 50, et 8, 50 ; Joan. 1, 12, et 36, 36 et 8, 24, et 11, 25, et 20, 31 ; Act. 8, 37 ; Rom. 1, 16, et 3, 28, et 4, 2, et 5, 1, et 10 ; 1 Corinth., 13, 2 ; Ephes 2, 8 ; Galat. 2, 16 ; Hebr. 10 et 11 ; Jacob 2, 14, etc.

Definit. Eccles. — *Concil. Trident., sess. 6, cap. 6 et 7 (vide art. 1 huj. quæst.) ; can. 9 et 12 (art. præc.) ; sess. 7, can.* 10. Si quis dixerit peccata omnia, quæ post baptismum fiunt, sola recordatione et fide suscepti baptismi, vel dimitti, vel venialia fieri, anat. sit. — *Vide etiam alias plures definit., art. præc.*

(1) Vulgata : *Remittuntur ei.*

(1) Vulgata : ... *ergo*...

dum propositum gratiæ Dei. Ex quo patet quod in justificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

ARTICULUS V

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

Inf., art. 7, ad 1; et 3 Part., quæst. 86, art. 2; et 4 Sent., dist. 17, quæst. 1, art. 3, quæst. 4; et 3 Cont., cap. 158; et Ver. quæst. 28, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim charitas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud Proverb. 10, 12 : *Universa delicta operit charitas.* Sed charitatis objectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad justificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Præterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundum illud Apostoli ad Philipp. 3, 13 : *Quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quæ sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor* (1), *ad bravium supernæ vocationis.* Sed tendenti in justitiam retrorsum sunt peccata præterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Præterea, in justificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio : *impium enim est a Deo dimidiam sperare veniam,* ex cap. *Sunt plures,* dist. 3, de Pœnit. Si igitur in justificatione impii oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret, quod videtur inconveniens, tum quia requireretur magnum tempus ad hujusmodi cogitationem ; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad justificationem impii.

— Sed contra est quod dicitur in Psalm. 31, 5 : *Dixi : Confitebor adversum me injustitiam meam Domino ; et tu remisisti impietatem peccati mei.*

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum justitiæ. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino *a quo,* et accedit ad terminum *ad quem.* Unde oportet quod mens humana dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad justitiam.

Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus, super Joan. 10, exponens illud : *Mercenarius autem fugit,* tract. 46, ad fin. : *Affectiones nostræ motus animorum sunt ; lætitia animi diffusio ; timor animi fuga est ; progrederis animo, cum appetis ; fugis animo, cum metuis.* **Oportet igitur quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex : — unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam ; — et alius, quo detestetur peccatum.**

Ad primum ergo dicendum quod ad eamdem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud ; et ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur a Deo.

Ad secundum dicendum quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem ; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur : sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum quod in tempore præcedente justificationem oportet quod homo singula peccata quæ commisit, detestetur, quorum memoriam habet ; et ex tali consideratione præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa ; inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita, quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quæ non meminit contereretur, si memoriæ adessent ; et iste motus concurrit ad justificationem.

ART. 5. — S. Thomas hic solum definit detestationem et dolorem peccati esse necessarium ad impii justificationem. Utrum vero sit necessarium quod procedat a charitate vel a pœnitentia, quæ sit virtus distincta a charitate, prorsus nihil definit, sed istam quæst. rejicit ad materiam de pœnitentia. — Nota, ait Cajetanus, differentiam inter motum naturalem et voluntatis, quia in natura idem numero est motus localis, quo acceditur a termino *ad quem* et receditur a termino *a quo.* In voluntate autem, quia animaliter oportet utrumque fieri, alter actus est, cujus objectum est malum, a quo anima per modum recedentis se habet, et alter cujus objectum est bonum, ad quod anima per modum accedentis se habet. Et propterea in illa dicitur quod duplex motus liberi arbitrii requiritur, alter detestationis mali, et alter affectionis ad bonum, ex quibus duobus integratur quasi unus motus voluntatis a malo in bonum, a culpa ad justitiam. — Omnes S. Scripturæ textus, qui pœnitentiam agendi necessitatem docent, hujus art. doctrinam approbant. — *Pro definit. Eccl., vide Concil. Trident., sess. 6, cap. 6, supra, quæst. 112, art. 2, et alias definit., præcipue session. 14, art. 3. præcedenti.*

(1) Ita reposuit Nicolaius. — Al., *ad destinatum persequor bravium.*

Articulus VI

Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

3 Part., quæst. 86, art. 6, ad 1 et 2, et quæst. 88, art. 2, corp.; et 4 Sent., dist. 15, quæst. 4, art. 3, quæst. 5, corp.; et 4 Cont., cap. 72; et Ver. quæst. 28, art. 6; et Joan. 4, fin.; et Ephes. 5, lect. 6, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ et corpori. Sed ipsa justificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quæ ad justificationem impii requiruntur.

2. Præterea, idem est gratiæ infusio et culpæ remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum impulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi: unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpæ remissio connumerari infusioni gratiæ.

3. Præterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam: per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suæ causæ; quia ea quæ connumerantur, quasi ad invicem condivisa sunt simul natura. Ergo remissio culpæ non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad justificationem impii.

— Sed contra est quod in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in justificatione impii; dicitur enim Isa. 27, 9: *Iste est* (1) *omnis fructus ut auferatur peccatum ejus*. Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

Respondeo dicendum quod **quatuor enumerantur quæ requiruntur ad justificationem impii, scilicet: — gratiæ infusio, — motus liberi arbitrii in Deum per fidem, — et motus liberi arbitrii in peccatum, — et remissio culpæ.**

Cujus ratio est quia, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., justificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpæ in statum justitiæ. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, *tria* requiruntur: *primo* quidem, motio ipsius moventis; *secundo*, motus mobilis; *tertio*, consummatio motus, sive perventio ad finem. — Ex parte igitur motionis divinæ accipitur gratiæ infusio; — ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino *a quo*, et accessum ad terminum *ad quem*. — Consummatio autem, sive perventio ad terminum hujus motus importatur per remissionem culpæ: in hoc enim justificatio consummatur.

Ad primum ergo dicendum quod justificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem a termino. Tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supra dictis patet art. præc.

Ad secundum dicendum quod gratiæ infusio et remissio culpæ dupliciter considerari possunt: — uno modo secundum ipsam substantiam actus, et sic idem sunt; eodem enim actu Deus et largitur gratiam, et remittit culpam. — Alio modo possunt considerari ex parte objectorum; et sic differunt secundum differentiam culpæ, quæ tollitur, et gratiæ, quæ infunditur: sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad tertium dicendum quod ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul; sed secundum differentiam eorum quæ requiruntur ad completionem alicujus, in qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius et aliquid posterius, quia principiorum et partium rei compositæ potest esse aliquid alio prius.

Art. 6. — Quomodo remissio peccati recte dicatur esse consummatio justificationis, cum expulsio formæ contrariæ nomini improprie dici possit terminus ad quem illius motus, quo acquiritur aliqua forma; controvertitur. Sed resp. remissionem peccati non esse nudam expulsionem termini a quo, id est, peccati, sed importare condonationem offensæ ac injuriæ contra Deum commissæ, ac etiam reconciliationem cum Deo; recte autem intelligi potest quod Deus peccatori ad hoc infundat gratiam justificantem, ut ita ipsi condonet offensam, eumque sibi reconciliet; et hac ratione ponitur quod remissio peccati sit consummatio seu finis quem in impii justificatione Deus intendit (Sylvius). — *Vide art.* 8, *in fine resp. ad* 1, *et Medinam. hic.* — Nota quatuor requisita ad justificationem, quæ hic successive a S. Doctore examinantur. — Per hunc art., Lutherus docens peccata non proprie remitti,sed tantum non imputari, errore convincitur (*vide notata art.* 1). Doctrinam etiam Baii, huic art. oppositam, damnavit S. Pius V, in propositionibus 42 et 43 (*vide art.* 1 *præc.*).

(1) In Vulgata deest *est*.

Articulus VII

Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive.

Inf., art. 8, corp.; et 4 Sent., dist. 5, quæst. 2, art. 2, quæst. 5, ad 1, et dist. 17, quæst. 1, art. 5, quæst. 3; et Ver. quæst. 26, art. 2, ad 12, et quæst. 28, art. 3, ad 10, et 19, et art. 9.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod

Art. 7. — Justificatio impii, prout dicit ipsam gratiæ

justificatio impii non fiat in instanti, sed successive, quia, ut dictum est art. 3 hujus quæst., ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui præexigit deliberationem consilii, ut dictum est quæst. 13, art. 1. Cum igitur deliberatio discursum quemdam importet, qui successionem quamdam habet, videtur quod justificatio impii sit successiva.

2. Præterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut in 1 dictum est, quæst. 85, art. 4. Cum igitur ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

3. Præterea, forma, quæ suscipit *magis* et *minus*, successive recipitur in subjecto, sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit *magis* et *minus*, ut supra dictum est, quæst. 112, art. 4. Ergo non recipitur subito in subjecto. Cum igitur ad justificationem impii requiratur gratiæ infusio, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

4. Præterea, motus liberi arbitrii, qui ad justificationem impii concurrit, est meritorius; et ita oportet quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicetur, quæst. 114, art. 2. Sed prius est aliquid consequi formam quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo justificatio est tota simul.

5. Præterea, si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod instans in quo primo animæ insit; similiter, si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subjaceat; sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ, secundum Philosophum, in 6 Physic., text. 2, oportet esse tempus medium. Non ergo justificatio fit tota simul, sed successive.

— Sed contra est quod justificatio impii fit per gratiam Spiritus sancti justificantis. Sed Spiritus sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud Act. 2. 2 : *Factus est repente de cœlo sonus tanquam advenientis spiritus vehementis;* ubi dicit Glossa (inter. hic, et est Ambros., sup. illud Luc. 1 : *Abiit in montana*) quod *nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia*. Ergo justificatio impii non est successiva, sed instantanea.

Respondeo dicendum quod tota justificatio impii originaliter consistit in gratiæ infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione. Cujus ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subjecto, contingit ex hoc quod subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subjectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem præcedentem, forma substantialis acquiritur materiæ; et eadem ratione quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur a corpore lucido in actu. Dictum est autem supra, quæst. 112, art. 2, quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra dictum est, quæst. 112, art. 2, ad 2. Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua proportio ejus quod in materia resistit, ad virtutem agentis; et propter hoc videmus quod quando virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur **justificatio impii fit a Deo in instanti.**

Ad primum ergo dicendum quod motus liberi arbitrii, qui concurrit ad justificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum, et ad accedendum ad Deum; qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod precedii aliqua deliberatio, quæ non est de substantia justificationis, sed via in justificationem: sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

Ad secundum dicendum quod, sicut in 1 dictum est, quæst. 85, art. 5, nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum, sicut simul intelligimus subjectum et prædicatum, in quantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eumdem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum: propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in justificatione impii simul detestatur peccatum, et

---

habitualis infusionem et peccatorum remissionem, fit in instanti. Sed si justificatio accipiatur non solum pro infusione gratiæ, sed etiam pro dispositionibus quibus peccator præparatur, sic justificatio ordinarie fit successive, sicut docet Concil. Trid., sess. 6, cap. 5 et 6, et eruitur ex S. Thoma, hic, in corp. et art. 5 præc., ad 3, et quæst. 112, art. 2, ad 1 et 2, qui expressis verbis agnoscit præparationes ad justificationem, quæ illam tempore præcedunt. Dicitur *ordinarie*, quia Deum aliquando, eodem temporis momento, dare totam dispositionem, et infundere gratiam (Sylvius).

convertit se ad Deum : sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

Ad tertium dicendum quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis et minus potest inesse : sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiæ vel subjecti, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam : sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum ; et si motus ejus esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod justificatio impii sit successiva.

Ad quintum dicendum quod successio duorum oppositorum in eodem subjecto aliter est consideranda in his quæ subjacent tempori, et aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subjacent tempori, non est dare ultimum instans, in quo forma prior subjecto inest ; est autem dare ultimum tempus et primum instans in quo forma subsequens inest materiæ, vel subjecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediate, eo quod instantia non consequenter se habent in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in 6 Physic., text. 1 et seq., sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore præcedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formæ oppositæ ; et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam quæ est terminus motus. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum (puta in angelis), talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto : sicut et ipsa quæ mensurantur, non sunt continua, ut in 1 habitum est, quæst. 53, art. 2 et 3. Unde in talibus est dandum ultimum instans, in quo primum fuit, et primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium, quia non est ibi continuitas temporis, quæ hoc requirebat (1). Mens autem humana, quæ justificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, in quantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in 1 dictum est, quæst. 85, art. 1 et 2. Et ideo judicandum est secundum hoc de ejus mutatione secundum conditionem motuum temporalium, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus ; est autem dare primum instans in quo gratia inest ; in toto autem tempore præcedenti inerat culpa.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. — Nicolaius, *quæ ad hoc requirebatur.*

ARTICULUS VIII

Utrum gratiæ infusio sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

4 Sent., dist. 17, quæst. 1, art. 4, quæst. 1, et quæst. 2, art. 5, quæst. 1, ad 2 ; et Ver. quæst. 26, art. 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Prius enim est recedere a malo, quam accedere ad bonum, secundum illud Ps. 36, 27 : *Declina a malo, et fac bonum.* Sed remissio culpæ pertinet ad recessum a malo, infusio autem gratiæ pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea, dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ. Ergo naturaliter præcedit infusionem gratiæ.

3. Præterea, peccatum impedit animam, ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberii arbitrii in Deum, et quam infusio gratiæ.

— Sed contra, causa est prior naturaliter suo effectu. Sed gratiæ infusio causa est omnium aliorum quæ requiruntur ad justificationem impii, ut supra dictum est, articulis præc. Ergo est naturaliter prior.

RESPONDEO dicendum quod **prædicta quatuor** (art. 6) **quæ requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul**, quia justificatio impii non est successiva, ut dictum est art. præc. ; — **sed ordine naturæ unum eorum est prius altero ; et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio ; — secundum, mo-**

ART. 8. — Certissimum est quod hæc quatuor numerata concurrunt ad impii justificationem, ut ex superioribus liquet. Quod vero aliquid illorum præcedat ordine naturæ, non tempore, subtilius quæritur quam utilius. Et nota quod in omni transmutatione duo sunt consideranda, tum actio agentis, tum vero actus mobilis : et sic duplex est ordo naturæ, tum ex parte agentis, tum ex parte mobilis. Si consideretur justificatio ex parte Dei agentis, prius est infusio gratiæ, per quam movet liberum arbitrium ad dilectionem Dei et detestationem peccati, et tandem sequitur peccatorum remissio. Ex parte vero mobilis, prius est expulsio peccati quam infusio gratiæ, quod diligenter expositum est in art. 6 hujus quæst.

tus liberi arbitrii in Deum; — tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; — quartum vero est remissio culpæ.

Cujus ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiæ, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiæ infusio, ut dictum est supra, art. 6 hujus quæst.; motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem, vel finis motus est remissio culpæ, ut ex supra dictis patet, ibid. — Et ideo naturali ordine primum in justificatione impii est gratiæ infusio; — secundum est motus liberi arbitrii in Deum; — tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum: propter hoc enim ille qui justificatur, detestatur peccatum; quia est contra Deum: unde motus liberi arbitrii in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio ejus; — quartum vero et ultimum est remissio culpæ, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est art. 1 et 6 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quod recessus a termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt: — uno modo ex parte mobilis; et sic naturaliter recessus a termino præcedit accessum ad terminum: prius enim est in subjecto mobili oppositum, quod abjicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. — Sed ex parte agentis est e converso: agens enim per formam, quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium; sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras: et ideo ex parte solis prius est illuminare quam tenebras removere; ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari a tenebris quam consequi lumen ordine naturæ, licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiæ et remissio culpæ dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio quam culpæ remissio. Sed si sumantur ea quæ sunt ex parte hominis justificati, est e converso: nam prius est ordine naturæ liberatio a culpa, quam consecutio gratiæ justificantis. — Vel potest dici quod termini justificationis sunt culpa sicut *a quo*, et justitia sicut *ad quem;* gratia vero est causa remissionis culpæ et adeptionis justitiæ.

Ad secundum dicendum quod dispositio subjecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subjectum disponitur; et ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ; sequitur autem gratiæ infusionem.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Physic., text. 89, *in motibus animi omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis;* sed in exterioribus motibus remotio impedimenti præcedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturæ ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

ARTICULUS IX

Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei.

3 Part., quæst. 43, art. 4, ad 2; et 4 Sent., dist. 17, quæst. 1, art. 5, quæst. 1, ad 1, et dist. 46, quæst. 2, art. 1, quæst. 3, ad 2, et Joan. 14, lect. 4.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non sit maximum opus Dei. Per justificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viæ. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ major est. Ergo glorificatio angelorum vel hominum est majus opus quam justificatio impii.

2. Præterea, justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est majus quam bonum unius hominis, ut patet in 1 Ethic., cap. 2, in fine. Ergo majus opus est creatio cœli et terræ, quam justificatio impii.

3. Præterea, majus est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti; sed in justificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, id est, ex impio justum; et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liber arbitrii, ut dictum est art. 3 hujus quæst. Ergo justificatio impii non est maximum opus Dei.

— Sed contra est quod in Psal. 144, 9, dicitur: *Miserationes ejus super omnia opera ejus;* et in Collecta dicitur: *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas;* et Augustinus dicit, tract. 72 in Joan., a med., exponens illud Joan. 14: *Majora horum faciet,*

ART. 9. — Conclusionibus art. addere potes aliam ex resp. ad 2 excerptam: Bonum gratiæ unius hominis est majus quam bonum naturale totius universi; quia est altioris ordinis. Nota quod justificationem impii, quæ consistit, ut est dictum, in gratiæ infusione originaliter et principaliter, Auctor distinguit contra creationem, quia ex impio fit justus, et quia in adultis cooperatur motus liberi arbitrii: inde, gratiam non proprie creari, sed vel supernaturaliter educi de potentia obedientiali animæ, vel propria actione, quæ est infusio, fieri. — Vide quanta mirabilia Deus operatur peccatorem justificando: remittuntur peccata; fit interna animæ recreatio et renovatio; anima in mirum modum venustatur et decoratur per gratiam habitualem; homo fit Dei amicus, et objectum dilectionis specialis illius.

quod *majus opus est ut ex impio justus fiat, quam creare cœlum et terram.*

RESPONDEO dicendum quod opus aliquod potest dici magnum *dupliciter* : — *uno modo* **ex parte modi agendi, et sic maximum opus est opus creationis**, in quo ex nihilo fit aliquid ; — *alio* modo potest dici opus magnum **propter magnitudinem ejus quod fit, et secundum hoc majus opus est justificatio impii**, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam creatio cœli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et ideo Augustinus cum dixisset quod *Majus est quod ex impio fiat justus, quam creare cœlum et terram*, subjungit : *Cœlum enim et terra transibit, prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit.*

Sed sciendum est quod aliquid magnum dicitur *dupliciter* : — *uno modo* **secundum quantitatem absolutam**; et hoc modo donum gloriæ est majus quam donum gratiæ justificantis impium ; et **secundum hoc glorificatio justorum est majus opus quam justificatio impii.** — *Alio modo* dicitur aliquid magnum **quantitate proportionis**, sicut dicitur mons parvus et milium magnum ; et **hoc modo donum gratiæ impium justificantis est majus quam donum gloriæ beatificantis justum**, quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus pœna, quam donum gloriæ dignitatem justi, qui ex hoc ipso quod est justificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem : *Judicet qui potest, utrum majus sit justos angelos creare, quam impios justificare. Certe si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ.*

Et per hoc patet responsio ad *primum.*

Ad secundum dicendum quod bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiæ unius majus est quam bonum naturæ totius universi.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

ARTICULUS X

Utrum justificatio impii sit opus miraculosum.

Inf., quæst. 105, art. 7, ad 1 ; et 3 Part., quæst. 44, art. 3, ad 1 et 3 ; et 2 Sent., dist. 28, quæst. 1, art 3, ad 2, et 4, dist. 17, quæst. 1, art. 5, quæst. 1 ; et Pot. quæst. 6, art. 2, ad 6.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt majora non miraculosis. Sed justificatio impii est majus opus quam alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum in auctoritate inducta art. præc., arg. *Sed cont.* Ergo justificatio impii est opus miraculosum.

2. Præterea, motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum, sicut cum illuminat cæcum, vel suscitat mortuum ; voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus justificando hominem moveat eum in bonum, videtur quod justificatio impii sit miraculosa.

3. Præterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et justitia. Sed miraculosum est quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur a Deo. Ergo miraculosum est quod aliquis impius justificetur a Deo.

— Sed contra, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed justificatio impii non est supra potentiam naturalem : dicit enim Augustinus, in lib. de Prædest. sanct., cap. 5, sub. fin., quod *posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum ; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium.* Ergo justificatio impii non est miraculosa.

RESPONDEO dicendum quod in operibus miraculosis *tria* consueverunt inveniri : — Quorum unum est **ex parte potentiæ agentis,** quia sola divina virtute fieri possunt ; et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in 1 dictum est, quæst. 105, art. 7 ; et **secundum hoc tam justificatio impii, quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest..**

Secundo, in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod **forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ,** sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis ; et **quantum ad hoc justificatio impii non est miraculosa,** quia naturaliter anima est gratiæ capax : eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit, loc. prox. cit.

Tertio modo, in operibus miraculosis invenitur **aliquid præter solitum et consuetum ordinem causandi effectum** : sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito, præter solitum cursum sanationis quæ fit a natura vel arte ; et **quantum ad hoc justificatio impii quandoque est miraculosa et quandoque non.** Est enim iste communis et consuetus cursus justificationis, ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, ut postmodum ad perfectam deveniat, quia *charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*, sicut Augustinus dicit, tract. 5 in Epist. Joan., ante med. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur,

sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione : et ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur.

Ad primum ergo dicendum quod quædam miraculosa opera, etsi sint minora quam justificatio impii, quantum ad bonum quod fit, sunt tamen præter consuetum ordinem talium effectuum; et ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad secundum dicendum quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum : alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum projiceretur; sed quando (1) hoc fit præter ordinem propriæ causæ, quæ nata est facere hoc. Justificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis; et ideo justificatio impii a Deo quantum ad hoc non est miraculosa.

Ad tertium dicendum quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium et studium; et ideo quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam justificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXIV

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIÆ COOPERANTIS. — (*In decem articulos divisa*).

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis; et circa hoc quæruntur decem : 1° utrum homo possit aliquid mereri a Deo; 2° utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam; 3° utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno; 4° utrum gratia sit principium merendi, mediante charitate principaliter; 5° utrum homo possit sibi mereri primam gratiam; 6° utrum homo possit eam mereri alii; 7° utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum; 8° utrum possit sibi aliquis mereri augmentum gratiæ vel charitatis; 9° utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam; 10° utrum bona temporalia cadant sub merito.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum homo Possit aliquid mereri a Deo.

Sup., quæst. 21, art. 4; et 2 Sent., dist. 5, quæst. 2, art. 1, et dist. 28, art. 4; et Hebr. 6, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit aliquid mereri a Deo. Nullus

---

QUÆSTIO 114. — Alter divinæ gratiæ effectus est meritum : cum enim operari sequatur ad esse, ex hoc quod gratia hominem justum et sanctum constituat, sequitur quod per eam radicaliter, opera justa et sancta, proindeque meritoria fiant. — Meritum in communi, est quædam affectio seu proprietas actus humani, prout est moraliter bonus, ut docet D. Thomas, supra, quæst. 21, art. 3; et si consideretur in abstracto, est jus quoddam ad præmium, seu mercedem ab alio habendam ; si vero in concreto spectetur, definiri potest *opus retributione dignum*. Sed quia boni operis retributio duobus modis fieri vel exigi potest, nimirum vel ex quadam decentia, liberalitate, et ut sic dicam honestate præmiantis, — vel ex justitiæ debito, Theologi duplex distinguere solent meritum : — unum proprie et stricte sumptum, quod habet in se valorem et æqualitatem cum præmio, et vocatur *meritum de condigno*; — aliud large et improprie dictum, quod exceditur a præmio in valore, est tamen decens et congruum ut tribuatur a præmiante, unde dicitur *meritum de congruo*. Exemplum utriusque est in milite, cui proprium stipendium exhibetur de condigno ; de congruo vero datur illi beneficium nobilitatis, vel donativum aliquod a Rege. Hic præcipue agitur de merito de condigno: cum enim illud simpliciter et absolute meritum appelletur; quando hæretici meritum in genere respuunt, potissimum de eo loquuntur (Gonet). — Prout est correlativum ad mercedem seu præmium, definiri potest : esse opus cui ex justitia debetur merces; si loquamur de merito proprie dicto : sicut et contra, merces dicitur id quod operi alicui debetur ex justitia (Sylvius). — Quantum ad conditiones meriti, præcipue apud Deum, sex recensentur : 1. ut opus sit liberum; 2. ut sit bonum; 3. ut fiat in obsequium præmiantis; 4. ut operans sit in gratia; 5. ut sit viator; 6. ut opus a Deo sit ordinatum in præmium (Goudin). De fide certum est quod opus debeat esse liberum ut possit esse meritorium, ut patet ex proposit. Jansenii ab Innocentio X velut hæret. proscripta : 3. « Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed solum a coactione ». Auctores infrascripti de his conditionibus ad meritum requisitis tractaverunt.

Cfr. pro quæstione de merito : Soto, *de Natura et Gratia*, lib. 3, cap. 7, etc ; Cajetanus, *Opusc. de fide et operibus;* Castro, *de Hæresibus*, verbo *meritum ;* Bellarminus, *de Justificatione;* Gonet, *de Justificatione*, disp. 2; Goudin, *de Gratia*, quæst. 8; Suarez, *de Gratia*, l. 12; Mœlher, *Symbol.*; Barré, *de Gratia*, p. 3; Salmantic, *de Merito*.

ART. 1. — Sensus tituli est : an homo possit aliquid facere, propter quod ei tribuendum sit præmium a Deo. Quod unus homo possit mereri mercedem ab alio homine reddendam, nullum est dubium ; et ideo S. Doctor addit istam particulam *a Deo*, ut significaret se non quærere de merito hominis apud hominem, sed apud Deum. Sed neque dubium esse potest quin homo possit pœnam a Deo mereri, quo modo meritum, in malam partem accipitur; atque ita 2 Paral. 19, Job 6, Heb. 10 legimus aliquos mereri vitam vel supplicia : et idcirco non quæritur hic de merito in malam partem accepto, sed in bonam. — Novatores, asserentes totam naturam humanam essentialiter corruptam per peccatum originale, quod perseverat et influit in omnes actiones, etiam post baptismum, inde excogitaverunt omnia opera esse mala. Non receperunt ergo nomen meriti in ordinem ad Deum, imo dixerunt esse pelagianum quod homo aliquid mereatur coram Deo. — Quatenus conclusio art. asserit hominis ad Deum meritum vere et proprie dictum, est fide certa; quatenus exprimit meritum de condigno, est ita certa, ut ejus opposita sit multum temeraria. Observa tamen differentiam inter meritum de condigno, et illud quod vocari solet de rigore justitiæ : quod etsi utrumque dicat aliquam æqualitatem ad mercedem vel præmium,

(1) Ita codd. Tarrac., Camer., Alcan. et Paris., cum Nicolaio et edit. Patav. 1712. — Edit. Rom. et Patav. 1698, *quandoque;* hæc tamen posterior habet in margine : *Al., quando*.

enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quæ facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. ult., post med. Unde et Luc. 17, 10, dicitur: *Cum omnia quæ præcepta sunt* (1) *feceretis, dicite : Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus.* Ergo homo non potest aliquid mereri a Deo.

2. Præterea, ex eo quod aliquis sibi proficit,

---

diversimode tamen : quia meritum de rigore justitiæ dicit æqualitatem absolute, et sine ulla gratia personæ merenti facta ; at meritum de condigno dicit æqualitatem, supposita gratia personæ merenti data (Sylvius).

Script. S. — Gen. 15, 1; Ps. 17, 21, et 61, 13 ; Prov. 11, 18; Sapient. 3, 5, et 5, 16; Eccli. 2, 8, et 16, 15, et 18, 22; Is. 40. 10; Jerem. 31, 16; Matth. 5, 12, et 10, 41, et 16, 27, et 19, 17-29, et 20, 18, et 25,34; Joan. 5, 29; Rom. 2, 6-17; 1 Corinth. 3,8; 2 Corinth. 4, 17, et 5, 10; Philip. 3.14; Galat. 6, 8; Coloss. 3, 23-24; 2 Thessalon. 1, 5; 2 Timoth. 4, 8; Hebr. 6, 10, et 10, 35, et 11, 6-26, et 15, 16; Jacob. 1, 12; Apoc., 7, 14, et ult. 12.

Definit. Eccles. — *Epist. dogmat. S. Cœlestini I ad episcopos Galliæ.* 8. Quod omnia studia et omnia opera ac merita sanctorum, ad Dei gloriam laudemque referenda sint... 12. His ergo ecclesiasticis regulis, et ex divina sumptis auctoritate documentis, ita adjuvante Domino confirmati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem, et non dubitemus, ab ipsius gratia omnia hominis merita præveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. Quo utique auxilio et munere Dei, non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est erga homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita quæ sunt ipsius dona, et pro his quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus. Agit quippe in nobis, ut, quod vult et velimus et agamus, nec otiosa nobis esse patitur, quæ exercenda, non negligenda, donavit, ut et nos cooperatores simus gratiæ Dei. — *Concil. Arausican. II, can.* 18. Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia quæ non debetur, præcedit ut fiant. — *Capit. Abailardi a Concil. Suession. et Innoc. II damn.* 13. Quod propter opera, nec melior nec pejor efficiatur homo. — *Concil. Lateran. IV, sub. Innoc. III, capit.* « Firmiter... » Non solum autem virgines et continentes, verum etiam conjugati, per rectam fidem et operationem bonam placentes Deo, ad æternam merentur beatitudinem pervenire. — *Proposit. Baii a S. Pio V damn.* 8. In redemptis per gratiam Christi nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum. 9. Dona concessa homini integro et angelo, forsitan non improbanda ratione, possunt dici gratia ; sed quia, secundum usum sacræ Scripturæ, nomine gratiæ ea tantum munera intelliguntur, quæ per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, ideo neque merita, neque merces, quæ illis redditur, gratia dici debet. 10. Solutio pœnæ temporalis, quæ peccato dimisso sæpe manet, et corporis resurrectio proprie nonnisi meritis Christi adscribenda est. 11. Quod pie et juste in hac vita mortali usque in finem vitæ conversati vitam consequimur æternam, id non proprie gratiæ Dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutæ justo Dei judicio deputandum est ; neque in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, sed tantum ad primam institutionem generis humani, in qua lege naturali constitutum est, ut justo Dei judicio obedientiæ mandatorum vita æterna reddatur. 12. Pelagii sententia est : opus bonum, citra gratiam adoptionis factum, non est regni cœlestis meritorium. 13. Opera bona, a filiis adoptionis facta, non accipiunt rationem meriti ex eo quod fiant per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum eo quod sint conformia legi, quodque per ea præstatur obedientia legi. 14. Opera bona justorum non accipient in die judicii extremi mercedem ampliorem, quam justo Dei judicio mereantur accipere. 15. Ratio meriti non consistit in eo quod qui bene operantur habeant gratiam et inhabitantem Spiritum sanctum, sed in eo solum quod obediunt divinæ legi. 16 Non est vera legis obedientia, quæ fit sine charitate. 17. Sentiunt cum Pelagio qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum deificum. 18. Opera catechumenorum, ut fides et pœnitentia ante peccatorum facta, sunt vitæ æternæ merita ; quam vitam ipsi non consequentur, nisi prius præcedentium delictorum impedimenta tollantur. 62. Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt), vel quia est meritorium regni æterni, eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum charitatis, rejicienda est. — *Proposit. Quesnelli damn. a Clem. XI.* 69. Fides, usus, augmentum et præmium fidei, totum est donum puræ liberalitatis Dei. — *Trident., sessio 6, cap.* 11 ... Constat eos orthodoxæ religionis doctrinæ adversari, qui dicunt, justum in omni opere bono saltem venialiter peccare ; aut, quod intolerabilius est, pœnas æternas mereri : atque etiam eos qui statuunt in omnibus operibus justos peccare, si in illis suam ipsorum socordiam excitando, et sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc, ut in primis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur æternam : cum scriptum sit : « Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem » ; et de Moyse dicat Apostolus, quod respiciebat in remunerationem. *Caput* 16. *De fructu justificationis, hoc est, de merito bonorum operum, deque ipsius meriti ratione.* Hac igitur ratione justificatis hominibus sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda sunt Apostoli verba : « Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino ». Non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri, et dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius. Et, « Nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem ». Atque ideo bene operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa ; et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Hæc est enim illa corona justitiæ, quam post suum certamen et cursum repositam sibi esse agebat Apostolus, a justo Judice sibi reddendam : non solum autem sibi, sed et omnibus qui diligunt adventum ejus. Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat ; quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent ; nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, et vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur : cum Christus Salvator noster dicat: « Si quis biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in æternum : sed fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam ». Ita neque propria nostra justitia, tanquam ex nobis propria statuitur ; neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei. Quæ enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhærentem justificamur ; illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum. Neque vero illud omittendum est ; quod licet bonis operibus in sacris Litteris usque adeo tribuatur,

(1) Vulgata : *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite...*

nihil videtur mereri apud eum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo; dicitur enim Job 35, 7: *Si juste egeris, quid donabis ei? aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

3. Præterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem: debitum enim est ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor; unde dicitur Roman. 11, 35: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

— Sed contra est quod dicitur Jerem. 31, 16: *Est merces operi tuo.* Sed merces dicitur quod merito redditur. Ergo videtur quod homo possit a Deo mereri.

RESPONDEO dicendum quod *meritum* et *merces* ad idem referuntur. Id enim *merces* dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo est actus justitiæ, ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus justitiæ. Justitia autem æqualitas quædam est, ut patet per Philosophum, in 5 Ethic., cap. 4, in princ., et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas; eorum vero quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter justitia, sed quidam justitiæ modus potest esse: sicut dicitur quoddam *jus paternum*, sive *dominativum*, ut in eodem libro, cap. 6, Philosophus dicit.

Et propter hoc **in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis; in quibus autem est secundum quid justum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid,** in quantum salvatur ibi justitiæ ratio: sic enim et filius meretur aliquid a patre, et servus a domino. Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inæqualitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde **non potest hominis ad Deum** (1) **esse justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam,** in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini (2) est a Deo. Et ideo **meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis**: ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus, et operationes ad quod a Deo sunt ordinatæ, differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

Ad primum ergo dicendum quod homo, in quantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur: alioquin actus justitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum quod Deus ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, id est, manifestationem suæ bonitatis; quod etiam ex suis operibus quærit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis; et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter ejus gloriam operamur.

Ad tertium dicendum quod, quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

---

ut etiam qui uni ex minimis suis potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus eum non esse sua mercede cariturum; et Apostolus testetur, id quod in præsenti est momentaneum et leve tribulationis nostræ, supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operari in nobis: absit tamen, ut christianus homo in seipso vel confidat, vel glorietur, et non in Domino: cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona. Et quia in multis offendimus omnes, unusquisque sicut misericordiam et bonitatem, ita severitatem et judicium ante oculos habere debet, neque seipsum aliquis, etiam si nihil sibi conscius fuerit, judicare: quoniam omnis hominum vita non humano judicio examinanda et judicanda est, sed Dei, qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium: et tunc laus erit unicuique a Deo, qui, ut scriptum est, reddet unicuique secundum opera sua. *Item, sess.* 6, *can.* 24. Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera; sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam; anat. sit. *Can.* 26. Si quis dixerit justos non debere pro bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta, expectare et sperare æternam retributionem a Deo per ejus misericordiam, et Jesu Christi meritum, sibi bene agendo, et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint; anathema sit. *Can.* 32. Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum; anathema sit. *Item, sessio* 14, *de sacramento pœnitentiæ, cap.* 8, *de satisfactionis necessitate et fructu*:... Ita non habet homo unde glorietur; sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ...

---

(1) Ita cum codd., Conrado et Garcia, editi passim. — Al., *a Deo*.

(2) Ita edit. Rom. — Al., *hominis*.

Articulus II

Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.

Sup., quæst. 109, art. 5, et locis ibi inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Illud enim homo a Deo meretur ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est art. præc. Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem : unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia absque gratia mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

2. Præterea, idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est præventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quod ejus opera sint apud Deum magis meritoria; et ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam æternam, multo magis ille qui non habet.

3. Præterea, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiamsi nunquam ejus gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam æternum possit a Deo mereri.

— Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 6, 23 : *Gratia Dei vita æterna.*

Respondeo dicendum quod hominis sine gratia *duplex* status considerari potest, sicut supra dictum est, quæst. 109, art. 2 : — unus quidem *naturæ integræ*, qualis fuit in Adam ante peccatum; — alius autem *naturæ corruptæ*, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ.

Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per pura naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem cujuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ est principium actus : hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ; quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud 1 ad Corinth. 2, 9 : *Nec oculus vidit* (1), *nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. — **Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio, propter impedimentum peccati.** Cum enim peccatum sit quædam Dei offensa excludens a vita æterna, ut patet per supra dicta, quæst. 71, art. 6, et quæst. 113, art. 2, nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundum illud Rom. 6, 23 : *Stipendia peccati mors.*

Ad primum ergo dicendum quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitæ æternæ consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiæ; et hoc modo ejus actus potest esse meritorius vitæ æternæ.

Ad secundum dicendum quod homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit, quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita æqualitate operationis utrobique.

Ad tertium dicendum quod quantum ad primam rationem inductam, dissimiliter se habet in Deo et in homine : nam homo omnem virtutem benefaciendi habet a Deo, non autem ab homine; et ideo a Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum ejus; quod Apostolus signanter exprimit dicens : *Quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* Sed ab homine potest quis mereri, antequam ab eo acceperit, per id quod accipit a Deo. — Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo, quia etiam homo ab alio mereri non potest, quem offendit prius (1), nisi ei satisfaciens reconcilietur.

Art. 2. Hic dubium occurrit de superfluitate, quia Auctor in quæst. 109, art. 5, eamdem quæst. movit. Resp. quod non inconvenit diversis rationibus in diversis locis eamdem quæstionem movere, ut unusquisque integer tractatus fiat. Hæc ergo quæstio de merito vitæ æternæ per gratiam potest dupliciter occurrere : 1. De merito hujusmodi, ut habet rationem finis respectu gratiæ; et sic spectat ad quæst. de necessitate gratiæ, quæ est necessitas ex suppositione ad habendum tale quid, quæ vocatur necessitas finis. Et hoc modo superius hæc quæstio integravit tractatum de necessitate gratiæ. 2. De merito hujusmodi, ut habet rationem effectus respectu gratiæ; et sic hic tractatur ad integritatem tractatus de secundo effectu gratiæ, quod est meritum, ut patet et ex initio tractatus hujus et præcedentis quæstionis (Cajetanus). — Vide Auctoris doctrinam non solum intelligi de gratia actuali, sed etiam de habituali, ita ut docere velit neminem posse mereri vitam æternam, nisi habeat gratiam tam habitualem quam actualem. — *Vide supra, definit. art. præc. et quæst.* 109, *art.* 5.

(1) Vulgata : *Oculus non vidit...*

(1) Ita cum codd. Alcan. aliisque edit. Rom. et Patav. 1698. — Garcia, theologi, Nicolaius et edit. Pat. 1712, *quem offendit, nisi prius.*

Articulus III

Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno.

3 Part., quæst. 48, art. 1, corp.; et 2 Sent., dist. 27, art. 3, et art. 5, corp.; et 3, dist. 4, quæst. 3, art. 1, ad 1 et 5; et Rom. 4, lect. 3, et cap. 6, fin., et cap. 8, lect. 4, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno; dicit enim Apostolus, ad Rom. 8, 18 : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis, ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis.* Sed inter alia opera meritoria in maxime videntur esse meritoriæ sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

2. Præterea, super illud Rom. 6, 23 : *Gratia Dei vita æterna*, dicit Glossa (ord. August., lib. de Grat. et lib. Arb., cap. 9) : *Posset recte dicere : « Stipendium justitiæ vita æterna »; sed maluit dicere : « Gratia Dei vita æterna »; ut intelligeremus Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris.* Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

3. Præterea, illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ, quæ cognitionem et desiderium nostrum excedit; excedit etiam charitatem vel dilectionem viæ, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

— Sed contra, id quod redditur secundum justum judicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur a Deo secundum judicium justitiæ, secundum illud 2 ad Tim. 4, 8 : *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex.* Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

Respondeo dicendum quod opus meritorium hominis *dupliciter* considerari potest : — *uno* modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; — *alio* modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti.

Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem ; sed est ibi congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. — **Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno.** Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam æternam, secundum illud Joan. 4, 14 : *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud Rom. 8, 17 : *Si filii, et hæredes.*

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

Art. 3.— Tres sunt sententiæ inter catholicos : 1a. censet meritum justorum non esse de condigno, nisi admodum improprie ; non quod eorum opera bona non sint, sed quod ipsis, licet bonis, nullum præmium Deus ex justitia debeat, sed solum ex gratuita ordinatione : ita Durandus, 2, dist. 27. 2a. concedit meritum justorum esse etiam proprie de condigno, non tamen condignitate intrinseca, sed solum extrinseca, orta ex acceptatione divina : ita Scotus, 1, dist. 17. 3a. simpliciter concedit opera justorum mereri gloriam de condigno proprie et intrinsece ; et hæc sententia communior est. Cæterum hæ opiniones non tam re differunt quam nomine et loquendi modo, quatenus non eodem modo sumunt meritum de condigno: nam Durandus his verbis intelligit meritum de rigore justitiæ, et Scotus meritum operis intrinsecum, absque ordinatione et acceptatione Dei. — Scito quod mereri ex condigno, est mereri sic, ut secundum justitiam sibi debeatur, ita quod injustum esset. non reddi mercedem merito ex condigno. Unde et nomen accepit ab æqua dignitate meriti ad mercedem.— In corp. adverte quod illa duo, scilicet motio Spiritus sancti et gratia, non sunt duæ disparatæ causæ meriti, sed sunt causæ subordinatæ : motio quidem Spiritus sancti, ut actio causæ primæ ; gratia, ut causa secunda operis in quantum meritorii. Movet enim Spiritus sanctus hominem ad merendum mediante gratia ; propter quod littera de motione Spiritus sancti loquens, affert illud Joann. 4 : « Fit in eo fons aquæ salientis in vitam æternam ». Et intendit Auctor quod, quia opus elicitur a gratia, habet quod sit meritorium ex condigno ex utraque sui propria causa, scilicet prima et proxima. Nec altera superfluit, quoniam non sunt ejusdem ordinis (Cajetanus) — Simpliciter et absolute dicendum est, hominem in gratia constitutum posse mereri vitam æternam de condigno ; et opera bona quæ per Dei gratiam facit, esse revera de condigno æternæ vitæ meritoria. Hæc conclusio fide certa est, quatenus asserit in bonis operibus justorum verum et proprie dictum meritum vitæ æternæ ; ut eruitur ex definit. (art. 1, supra) Concil. Arausican., can. 18 ; Concil. Lateran. sub Innoc. III ; Concil. Trident., sess. 6, cap. 16 et can. 32, proposit. Baii, p. 598 et tandem Concil. Florent. his verbis : « Animas plene purgatas in cœlum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate, alius alio perfectius.— In mentem habeto differentiam inter meritum de condigno, et meritum de rigore justitiæ (*not. art. præc.*). Hæc merces æterna, speciata ejus ratione et forma, tum de commutativa, tum de distributiva participat ; et opera justorum bona merentur vitam æternam, non ratione solius qualitatis operum, nec ratione solius pacti seu promissionis divinæ, sed ex utroque.

Script. S.— Prov. 11, 18 ; Sap. 3, 5, et 5, 16 ; Is. 60, 11 ; Matth. 13, 43, et 20; Luc. 10, 7; Rom. 4, 4; 1 Corinth. 3, 8, et 9, 24 ; 2 Corinth. 4, 17; Philip. 2, 12, et 3, 14 ; 2 Timoth. 1, 12, et 4, 7 ; Hebr. 6, 10; Apoc. 3, 18; 1 Joan. 1, 9; 2 Thessal. 1, 4 ; Gal. 6, 8.

Cfr. Sylvius, et Wiggers, hic ; Gonet, Billuart, Goudin, Mazzella.

Ad secundum dicendum quod verbum illius Glossæ intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum quod gratia Spiritus sancti, quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ: unde et dicitur esse pignus hæreditatis nostræ, 2 ad Corinth. 1.

Articulus IV

Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes.

2-2, quæst. 182, art. 2, corp.; et 3 Sent., dist. 30, art. 5 et 4, dist. 20, art. 2, quæst. 3, et dist. 49, quæst. 1, art. 4, quæst. 4; et Pot. quæst. 6, art. 9, corp.; et Rom. 8, lect. 5, princ.; et Heb. 6, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundum illud Matth. 20, 8 *Voca operarios, et redde illis mercedem suam* (1). Sed quælibet virtus est principium alicujus operis: est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est, quæst. 55, art. 2. Ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 3, 8: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium* (1) *laborem*. Sed charitas magis diminuit laborem quam augeat, quia, sicut Augustinus dicit, in lib. de Verbis Dom. (serm. 9, cap 3, et serm. 49 de Temp., vers. fin.), *omnia sæva et immania, facilia et prope nulla facit amor*. Ergo charitas non est principalius principium merendi quam alia virtus.

3. Præterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi cujus actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei et patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliæ virtutes principalius sunt principium merendi quam charitas.

— Sed contra est quod Dominus, Joan. 14, 21, dicit: *Si quis diligit me* (2), *diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna, secundum illud Joan. 17, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et vivum* (3). Ergo meritum vitæ æternæ maxime residet penes charitatem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis accipi potest, art. 1 hujus quæst., humanus actus habet rationem merendi ex *duobus*: — *primo* quidem et principaliter **ex divina ordinatione**, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur; — *secundo* vero **ex parte liberi arbitrii**, in quantum scilicet homo habet præ cæteris creaturis ut per se agat voluntarie agens.

Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes charitatem consistit: — primo enim considerandum est quod vita æterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem (4) omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliæ virtutes imperantur a charitate. Et ideo meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum (5) actus a charitate imperantur. — Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod

---

Art. 4. — Supponit ex quæst. 110, charitatem sicut et alias virtutes, realiter distingui a gratia, quemadmodum habet, non quidem certa, sed tantum probabilis sententia. Supponit præterea, gratiam facere opus meritorium solum ut principium remotum, quia est habitus essendi, constituens hominem in esse deiformi, et elevans eum in altiorem naturam, idoneus tamen qui per virtutes a se derivatas tanquam per principia proxima possit bene operari. Unde hic quæritur quænam inter virtutes a gratia derivatas sit principalis causa merendi; atque adeo cujus virtutis a gratia derivatæ actus sit principaliter meritorius? Et respondetur quod gratia sit principium meriti principalius per charitatem, quam per alias virtutes; quodque actus charitatis sit primo seu principaliter meritorius vitæ æternæ; actus vero aliarum virtutum secundario, nempe secundum quod charitate informantur, ut loquitur in 3 Sent., dist. 30, art. 5 (Sylvius). — Utrum vero actus eliciti a virtutibus acquisitis, vel infusis, sint meritorii de condigno vitæ æternæ, sine imperio seu relatione actuali, vel saltem virtuali charitatis? Circa hanc quæst. tres versantur celebres sententiæ: 1. Quidam tenent omnes actus elicitos a virtutibus etiam acquisitis esse in justos meritorios de condigno vitæ æternæ, absque influxu etiam virtuali charitatis: ita Vasquez (hic, disp. 207, per totam), Gabriel a S. Vinc. (*de Gratia*, disp. 21). 2. Alii id concedunt de virtutibus infusis, et negant de acquisitis: ita Suarez (lib. 12 *de Gratia*, cap. 8, 9, 10), Marcus de Serra (hic, art. 4) et Philippus a S. Trinitate (disp. 7). 3. Alii tenent, nullum actum virtutis, sive acquisitæ, sive infusæ, esse meritorium vitæ æternæ, sine influxu, saltem virtuali charitatis: ita S. Bonavent. (in 2, dist. 4), Bellarmin. (*de Justificat.* cap. 15), Valentia (hic), Lorca (disp. 48), Gonet, Billuart et S. Thom., hic.

(1) In Vulgata deest *suam*.

(1) Vulgata :... *secundum suum laborem*.

(2) Vulgata : *Qui autem diligit me*.

(3) In Vulgata deest *et vivum*.

(4) Ita cum cod. Alcan. aliisque edit. Rom. et Pat. — Theologi et Nicolaius, *per quam*.

(5) Ita cod. prædictus et edit. Pat. 1712. — Al., *eorum*.

sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum quod charitas, in quantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitus ad quos pertinent ea quæ sunt ad finem, ut ex supra dictis patet, quæst. 9, art. 1.

Ad secundum dicendum quod opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter : — uno modo ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti; et sic charitas non diminuit laborem, imo facit aggredi opera maxima: *magna enim operatur, sic est*, ut Gregorius dicit in quadam homilia (30 in Evang., parum a princip.). — Alio modo ex defectu ipsius operantis: unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit; et talis labor diminuit meritum, et a charitate tollitur.

Ad tertium dicendum quod fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Galat. 5. Similiter enim actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur, secundum illud 1 ad Corinth. 13, 3 : *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

Articulus V

Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

3 Part., quæst. 2, art. 2, corp.; et 2 Sent., dist. 17, art. 4, art. 6, et 3, dist. 19, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, corp.; et 3 Cont., cap. 149 et 150 ; et Ver. quæst. 19, art. 6 et 7, corp. ; et Joan. 10, lect. 4; et Ephes. 2, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam, quia, ut Augustinus dicit, in Præf. psal. 31, aliquant. ante med., *fides meretur justificationem.* Justificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

Art. 5. — Prima gratia non solum ea dicitur, quam aliquis primo accepit cum ex infideli factus est fidelis ; sed omnis ea, quæ post lapsum in peccatum mortale primo datur. Sed hæc est duplicis generis : una est *actualis*, qua Deus peccatorem primo prævenit, excitat et movet, ut a peccato velit recedere, et ad Ipsum reverti : alia est *habitualis*, quæ tunc primo infunditur, quando peccator justificatur, fitque formaliter Deo gratus et sanctus. Quibus præmissis sit pro responsione : 1. Nullus potest sibi mereri primam gratiam. 2. Primam gratiam actualem nullus mereri potest, neque de condigno, neque de congruo: alioquin sequeretur gratiam secundum merita dari. 3. Primam gratiam habitualem et peccatorum remissionem nullus potest mereri de condigno. 4. Probabile est quod fideles, per opera ex auxilio gratiæ Dei facta, mereri possint de congruo primam gratiam habitualem. Scimus non ignobiles scriptores hujus conclusionis oppositum sentire ; sed nostram asserunt Bellarminus, Suarez, Gamacius, Montesinus, Granadus et alii apud ipsos (Sylvius). — Alii distinguunt duplex meritum de congruo (ex Auctore hic, art. 6) : unum proprium et strictum, repositum in jure amicabili ad præmium, per quod distinguitur a merito de condigno, quod importat debitum justitiæ ; alterum late et improprie sumptum, repositum in exigentia formæ per modum dispositionis aut impetrationis. Hac distinctione innixi, plures hanc conclus. propugnant : hominem per actus contritionis et charitatis, qui sunt ultimæ dispositiones ad infusionem primæ gratiæ justificantis eam non mereri etiam de congruo, si meritum de congruo stricte et proprie usurpetur; secus vero, si large, improprie accipiatur Sed, ut patet, controversia est præcipue de nomine, et ex diversa intelligentia meriti de congruo. — Cfr. quæ sunt dicta supra, quæst. 109, art. 6, et vide ibi testimonia S. Scripturæ. — Ex hoc art. sequitur gratuitas primæ gratiæ, multoties a S. Ecclesia definita, tam contra pelagianos, qui volebant eam dari de condigno, secundum merita nostra, non ex gratia, sed ex naturæ viribus orta ; tam contra semipelagianos, dicentes hanc primam gratiam dari de congruo.

S. Script.— Vide supra, quæst. 109, art. 6, et præcipue : Joan. 15, 16; Rom. 3, 20-28, et 4, 2, etc., et 11, 6, et fere totam partem dogmaticam hujus epistolæ; 1 Corinth. 12, 3; 2 Corinth. 3, 5; Ephes. 2, 5-10; Philipp. 2, 13 ; 2 Tim. 1, 9; 1 Joan. 4, 10-19.

Definit. Eccl. — Epist. dogmat. S. Cælestini I ad episc. Galliæ, cap. 8. Quod omnia studia et omnia opera, ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sint ; quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo quod ipse donaverit. In quam nos sententiam dirigit beatæ recordationis papæ Zosimi regularis auctoritas, cum scribens ad totius orbis episcopos ait : « Nos autem instinctu Dei (omnia enim bona ad auctorem suum referenda sunt unde nascuntur) ad fratrum et coepiscoporum nostrorum conscientiam universa retulimus ». *Cap.* 11. Cum sanctarum plebium præsules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum Ecclesia congemiscente, postulant et precantur, ut infidelibus donetur fides, ut idololatræ ab impietatis suæ liberentur erroribus, ut hæretici catholicæ fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivæ charitatis accipiant, ut lapsis pœnitentiæ remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis cœlestis misericordiæ aula reseretur. Hæc autem non perfunctorie neque inaniter a Domino peti, rerum ipsarum monstrat effectus : quandoquidem ex omni errorum genere plurimos Deus dignatur attrahere, quos erutos de potestate tenebrarum transferat in regnum Filii charitatis suæ (Col. 1, 13), et ex vasis iræ, faciat vasa misericordiæ (Rom. 9, 22). — *Concil. Arausic. II.* Canones 3, 4, 5, 6, 7 (vide supra, *quæst.* 109, *pag.* 559, 548, 551). *Can.* 8. Si quis alios misericordia, alios vero per liberum arbitrium (quod in omnibus, qui de prævaricatione primi hominis nati sunt, esse vitiatum constat), ad gratiam baptismi posse venire contendit, a recta fide probatur alienus. Is enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum, aut certe ita læsum putat, ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis æternæ per semetipsos posse conquirere. Quod quam sit contrarium, ipse Dominus probat, qui non aliquos, sed neminem ad se posse venire testatur, nisi quem Pater attraxerit, sicut et Petro dicit : « Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est » ; et Apostolus : « Nemo potest dicere Dominum Jesum Christum nisi in Spiritu Sancto ». *Can.* 9 (*quæst.* 109, *pag.* 548). *Can.* 12. Tales nos amat Deus, quales nos futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito. *Can.* 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22 (*quæst.* 109 *pag.* 560, 551). *Can.* 23. Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt quod Deo displicet. Quando autem ita faciunt quod volunt, ut divinæ serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo præparatur et jubetur quod volunt. *Can.* 24 *et* 25 (*quæst.* 109, *pag.* 553), *et infra, can.* 25.

2. Præterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Præterea, apud homines aliquis potest promereri donum jam acceptum, sicut qui accepit equum a domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est quam homo. Ergo multo magis primam gratiam jam susceptam potest homo promereri a Deo per subsequentia opera.

— Sed contra est quod ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundum illud Rom. 4, 4 : *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed illud meretur homo quod imputatur ei secundum debitum, quasi merces operum ejus. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

Respondeo dicendum quod donum gratiæ considerari potest *dupliciter : — uno modo* **secundum rationem gratuiti doni ; et sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiæ,** quia, ut ad Rom. 11, 6, Apostolus dicit, *si autem gratia, jam non ex operibus.*

Alio modo **potest considerari secundum naturam ipsius rei quæ donatur; et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam,** tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem jam aliquis habet gratiam, non potest gratia jam habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis ; gratia vero est principium cujuslibet boni operis in nobis ut supra dictum est, quæst. 109. Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima.

Unde **manifestum est quod, nullus potest sibi mereri primam gratiam.**

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in lib. 1 Retract., cap. 23, post med., ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo ; quod ipse ibidem retractat; et ad hunc sensum videtur pertinere quod fides justificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas (1) habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo, jam etiam ipse actus fide consequitur primam gratiam ; et ita non potest esse meritorius primæ gratiæ. Per fidem igitur justificatur homo, non quasi homo credendo mereatur justificationem, sed quia dum justificatur, credit, eo quod motus fidei requiritur ad justificationem impii, ut supra dictum est, quæst. 113, art. 4.

Ad secundum dicendum quod Deus non dat gratiam nisi dignis ; non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus *potest facere mundum de immundo conceptum semine*, Job 14, 4.

Ad tertium dicendum quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio, non autem procedit a quocumque humano dono ; et ideo non est similis ratio de dono gratiæ, et de dono humano.

Articulus vi

Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam.

2. *Sent., dist. 27, art. 7, et 3, dist. 19, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, corp., et art. 4, quæst. 3, ad 5, et 4, dist. 45, quæst. 2, art. 1, quæst. 1, corp ; et 1 Tim. 4, lect. 2, fin.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod

Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus, et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis, nullis præcedentibus bonis meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum (cum ipsius adjutorio) ea, quæ sibi sunt placita, implere possimus. Unde manifestissime credendum est, quod et illius latronis, quem Dominus ad paradisi patriam revocavit; et Cornelii centurionis, ad quem angelus Domini missus est ; et Zachæi, qui ipsum Dominum suscipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natura, sed divinæ largitatis donum.— *Trident., sess. 6, cap. 6. Modus præparationis.* Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt ; atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu ; et dum peccatores se esse intelligentes, a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore ; illumque, tamquam omnis justitiæ fontem, diligere incipiunt : ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod, et detestationem, hoc est, per eam pœnitentiam, quam ante baptismum agi oportet : denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam, et servare divina mandata. De hac dispositione scriptum est : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit ». Et « Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua ». Et « Timor Domini expellit peccatum». Et « Pœnitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi, in remissionem peccatorum vestrorum, et accipietis donum Spiritus sancti ». Et « Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, docentes eos servare quæcumque mandavi vobis ». Denique, « Præparate corda vestra Domino ». *Cap. 8 : Quo modo intelligatur, impium per fidem et gratis justificari.* Cum vero Apostolus dicit, justificari hominem per fidem, et gratis; ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit, et expressit : ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum, et radix omnis justificationis ; sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire : gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus : alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia.

Art. 6. — *In resp. ad* 2, observa, impetrationem oratio-

(1) Ita Mss. et editi passim. — Al., *rei veritas.*

homo possit alteri mereri primam gratiam, quia super illud Matth. 9 : *Videns Jesus fidem illorum*, etc., dicit Glossa ordin. : *Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena, ut intus et extra sanaret hominem!* Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea, orationes justorum non sunt vacuæ, sed efficaces, secundum illud Jac. ult., 16 : *Multum valet deprecatio justi assidua.* Sed ibidem præmittitur : *Orate pro invicem, ut salvemini.* Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea, Lucæ 16, 9, dicitur : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula.* Sed nullus recipitur in æterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., et quæst. 109, art. 5. Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

— Sed contra est quod dicitur Jerem. 15, 1 : *Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum ;* qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, art. 1 et 4 huj. quæst., opus nostrum habet rationem meriti ex *duobus : — primo* quidem ex vi motionis divinæ ; et sic meretur aliquis ex condigno ; — *alio modo* habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, in quantum voluntarie aliquid facimus ; et ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur.

Ex quo patet quod **merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus**, quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat ; et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est caput Ecclesiæ, et auctor salutis humanæ, secundum illud ad Hebr. 2, 10 : *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis*, etc.

Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam : quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiæ proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, **licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cujus aliquis sanctus justificationem desiderat.** Et in hoc casu loquitur auctoritas Jeremiæ ult. adducta.

Ad primum ergo dicendum quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum quod impetratio orationis innititur misericordiæ ; meritum autem condigni innititur justitiæ ; et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quæ tamen non meretur secundum justitiam, secundum illud Danielis 9, 18 : *Neque enim in justificationibus nostris prosternimus preces nostras* (1) *ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.*

Ad tertium dicendum quod pauperes eleemosynam recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiæ, quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

ARTICULUS VII

Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum

3 Sent., dist. 27, art. 4, ad 3 ; et Hebr. 6, lect. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod juste a Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil justius a Deo petitur, ut Augustinus dicit (implic. enarrat. 1 super verba Psalmistæ), quam quod reparatur post lapsum, secundum illud Psalmi 70, 9 : *Cum defecerit virtus*

---

nis inniti misericordiæ ; meritum autem de condigno inniti justitiæ ; et propterea hominem multa orando impetrare, quæ non meretur de condigno ; quæ verba speciali attentione digna sunt. — 1 Reg., 16, 1 ; Ezech. 14, 16 ; Jerem. 15, 1 ; Matth. 9, 2 ; Jac. 5, 16, etc. ; 1 Joan. 5, 16. Et exemplis confirmari potest : Sauli namque conversionem S. Stephanus, et B. Augustini S. Monica impetrarunt. — *Vide etiam 3 part. quæst. 1, art. 2.*

ART. 7. — Non quæritur an homo jam lapsus possit sibi mereri reparationem : tum quia quæstio sic intellecta pertinet ad art. 5 ; tum quia ex initio art. liquet sermonem esse de lapsu futuro. Sensus igitur est : an eo tempore quo homo est justus, possit a Deo mereri, ut si contingat ipsum labi in peccatum mortale, donetur ei pœnitentia et venia, sicque restituatur in statum gratiæ in quo antea fuerat. Resp. quod neque de condigno neque de congruo possit hoc mereri. Prior pars fide certa est. Posterior pars autem non est æque certa : ejus enim oppositum tenent aliqui, inter quos Bellarminus, lib. 5 *de Justific.* Sed tamen claram B. Thomæ sententiam alii sequuntur, inter quos Conradus, Medina, Valentia (Sylvius). Sic loquitur Gonet : Homo justus non potest mereri sibi reparationem post lapsum merito de condigno, neque de congruo, si meritum de congruo stricte et proprie accipiatur ; bene tamen, si large et minus proprie usurpetur : et remittit ad S. Thom. super Hebræos, lect. 3.

(1) In Vulgata deest *nostras*.

mea, ne derelinquas me, Domine. Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Præterea, multo magis homini prosunt opera sua quam prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multo magis sibi mereri potest ut reparetur post lapsum.

3. Præterea, homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quæ fecit, meruit sibi vitam æternam, ut ex supra dictis patet, art. 2 hujus quæst., et quæst. 109, art. 5. Sed ad vitam æternam non potest quis pervenire, nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

— Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 24 : *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem... omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur.* Ergo nihil valebunt ei præcedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

RESPONDEO dicendum quod **nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui.** — Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest, quia ratio hujus meriti dependet ex motione divinæ gratiæ; quæ quidem motio interrumpitur per sequens peccatum : unde omnia beneficia quæ postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tanquam motione prioris gratiæ usque ad hæc non se extendente. — Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur, et in eo cui meretur : hic enim utrumque in unam personam concurit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad primum ergo dicendum quod desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, justum dicitur; et similiter oratio, qua petit ejusmodi reparationem, dicitur justa, quia tendit ad justitiam; non tamen ita quod justitiæ innitatur per modum meriti, sed solum misericordiæ.

Ad secundum dicendum quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam ; quia non est ibi impedimentum, saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratiæ a justitia recedit.

Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt quod nullus meretur absolute vitam æternam nisi per actum finalis gratiæ, sed solum sub conditione, si perseverat. — Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia quandoque actus ultimæ gratiæ non est magis meritorius ; sed minus quam actus præcedentes, propter ægritudinis oppressionem. — Unde dicendum quod quilibet actus charitatis meretur absolute vitam æternam ; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum : sicut etiam causæ naturales deficiunt a suis effectibus propter superveniens impedimentum.

ARTICULUS VIII

Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis.

2 *Sent., dist.* 27, *art.* 5, *dist.* 20, *art.* 2, *quæst.* 3, *corp.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiæ vel

ART. 8 — Nota quod Auctor uti videtur gratia quasi motore, in principio art., quia gratia est velut organum seu medium quo Spiritus sanctus movet nos ; ac per hoc, eadem motio attribuitur Spiritui sancto et gratiæ, et ad idem se extendere dicitur. — *In resp. ad* 3 adverte, quod Auctor, qui in 2 Sent., dist. 27, quæst. 1, art. 5, augmentum gratiæ consideravit solum ut effectum gratiæ, et propterea posuit ipsum ut præmium concomitans actum meritorium; hic perspicacius intuitus augmentum esse terminum medium motus meritorii, posuit ipsum esse præmium redditum merito directe, sicut et vitam æternam. Et propterea licet ibi in resp. ad 2 non posuerit quolibet actu meritorio mereri nos augmentum gratiæ, hic hoc affirmat, suo tamen tempore reddendum, cum scilicet aliquis fuerit sufficienter dispositus ad augmentum gratiæ. Quod tunc solum est, cum aliquis ita utitur accepta gratia, secundum proportionem virium suarum, ut in nullo gratiæ Dei desit per negligentiam, ut ibidem Auctor dicit (Cajet.). — Ad fidem pertinens est, hominem justum per bona opera, et per mandatorum Dei observantiam, mereri augmentum gratiæ et charitatis.

Script. S. — Ps. 83, 6-8, et 111, 9; Prov. 4, 18; Eccli. 18, 22 ; Matth. 25, 29; Joan. 14, 15, et 15, 2; Rom. 6, 19 ; 2 Corint. 9, 10; Ephes. 4, 15 ; Philip. 1, 9 ; Jacob. 2, 21, etc. ; 2 Petr. 3, 18 : Apoc. 22, 11.

Definit. Eccl. — *Proposit. Baii a S. Pio V damn.* 44. Operibus plerisque, quæ a fidelibus fiunt solum ut Dei mandatis pareant, cujusmodi sunt obedire parentibus, depositum reddere, ab homicidio, a furto, a fornicatione abstinere, justificantur quidem homines, quia sunt legis obedientia et vera legis justitia ; non tamen iis obtinent incrementa virtutum. — *Trident., sess.* 6, *cap.* 10. *De acceptæ justificationis incremento.* Sic ergo justificati, et amici Dei, ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem renovantur, ut Apostolus inquit, de die in diem : hoc est, mortificando membra carnis suæ, et exhibendo ea arma justitiæ in sanctificationem, per observationem mandatorum Dei et Ecclesiæ, in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt, atque magis justificantur, sicut scriptum est : « Qui justus est, justificetur adhuc ». Et iterum : « Ne verearis usque ad mortem justificari ». Et rursus : « Videtis quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum ». Hoc vero justitiæ incrementum petit sancta Ecclesia, cum orat : « Da nobis, Domine, fidei, spei, et charitatis augmentum ». *Ibid., can.* 24. Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera ; sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam ; anathema sit. *Can.* 32. Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita ; aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum,

charitatis : cum enim aliquis receperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces, sicut de quibusdam dicitur Matth. 6, 2 : *Receperunt mercedem suam*. Si igitur aliquis mereretur augmentum charitatis vel gratiæ, sequeretur quod gratia augmentata non posset ulterius expectare aliud præmium, quod est inconveniens.

2. Præterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia vel charitas, ut ex supra dictis patet, art. 2 et 4 huj. quæst. Ergo nullus potest majorem gratiam, vel charitatem mereri quam habeat.

3. Præterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia vel charitate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratiæ vel charitatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum charitate informatum aliquis mereatur augmentum charitatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens : dicitur enim. 2 ad Timoth. 1, 12 : *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare*. Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augeretur ; quod videtur inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad charitatis augmentum. Non ergo augmentum charitatis cadit sub merito.

— Sed contra est quod Augustinus dicit super Epist. Joan. (implic. tract. 5, ante med.), quod *charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici*. Ergo augmentum charitatis vel gratiæ cadit sub merito.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 6 et 7 hujus quæst., illud cadit sub merito *condigni*, ad quod motio gratiæ se extendit. Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiæ, secundum illud Prov. 4, 18 : *Justorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectam diem*, qui est dies gloriæ. Sic igitur **augmentum gratiæ cadit sub merito condigni.**

Ad primum ergo dicendum quod præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus et medius, qui est et principium et terminus ; et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt : unde tales nullam aliam mercedem recipium.

Ad secundum dicendum quod augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius : sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad tertium dicendum quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.

---

cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum ; anat. sit.

ARTICULUS IX

Utrum homo possit perseverantiam mereri

4 Sent., dist. 45, quæst. 2, art. 1, quæst. 1, corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo optinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent : alioquin frustra peteretur a Deo in petitionibus Orationis Dominicæ, ut Augustinus exponit in libro de Dono perseverantiæ, cap. 2 et 17. Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea, magis est non posse peccare quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito : meretur enim aliquis vitam æternam, de cujus ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Præterea, majus est Augmentum gratiæ quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiæ, ut supra dictum est, art. præc. Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

ART. 9. — Non quæritur de perseverantia, prout significat virtutem infusam, quæ una cum reliquis in justificatione infunditur, et quam habent omnes justi, etiamsi non omnes usque ad finem perseverent, atque ita non habeant donum perseverantiæ ; de qua si quæreretur, respondendum esset, sicut de prima gratia habituali dictum est art. 5. Sed quæstio est de perseverantia actuali, seu de illa quæ est continuatio boni usque ad finem (qua nimirum quispiam realiter et cum effectu in bono usque ad finem vitæ persistit), ac per consequens de magno illo dono perseverantiæ, quo Deus facit ut qui justus est, in justitia perseveret usque ad mortem, de quo jam dictum est quæst. 109, art. 10 (Sylvius). An autem justus possit mereri de congruo donum perseverantiæ? Alii affirmant, alii negant ; alii tandem, negantes pro merito de congruo stricte et proprie sumpto, concedunt, si large et improprie accipiatur. — Vide librum S. Augustin, *de Dono perseverantiæ*. — *Vide Definit. quæst.* 109, *art.* 10, *pag.* 563, *et proposit. Baii, pag.* 598.

— Sed contra est quod omne quod quis meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam ; nec potest dici quod hoc fiat propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ ; ita quod si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

RESPONDEO dicendum quod, cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo : *uno* quidem modo per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria ; — *alio* modo ex parte motionis divinæ, quæ hominem inclinat ad bonum usque ad finem.

Sicut autem ex dictis patet, art. 6, 7 et 8 præc., illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod **perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito ; — perseverantia autem viæ non cadit sub merito**; quia dependet solum ex motione divina, quæ est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiæ bonum largitur cuicumque illud largitur.

Ad primum ergo dicendum quod etiam ea quæ non meremur, orando impetramus : nam et peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum, super illud Joan. 9, 31 : *Scimus quia peccatores Deus non exaudit* (1) (tractat. 44 in Joan., a med.): alioquin frustra dixisset publicanus : *Deus, propitius esto mihi peccatori ;* ut dicitur Luc. 18, 13. Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat.

Ad secundum dicendum quod perseverantia quæ erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ, ratione prædicta in corp. articuli.

Et similiter dicendum est *ad tertium* de augmento gratiæ, ut per prædicta patet, ibid. et art. præced.

(1) Vulgata : *audit.*

ARTICULUS X

Utrum temporalia bona cadant sub merito

2-2, quæst. 121, art. 5, ad 4.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium justitiæ, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces justitiæ, ut patet Deut. 28. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto aliqua bona temporalia: dicitur enim Exod. 1, 21 : *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis* (1) *domos*, etc., ubi Glossa Gregorii, lib. 18 Moral. cap. 4, ante med., dicit quod *benignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui ; sed culpa mendacii terrenam recompensationem accepit.* Et Ezech. 29, 18, dicitur : *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum,.... et merces non est reddita ei ;* et postea subdit : *Erit merces exercitui illius,..... et dedi ei terram Ægypti pro eo quod laboraverit mihi.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Præterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus pœnis, sicut patet de Sodomitis, Genes. 19. Ergo et bona temporalia cadunt eub merito.

— 4. Sed contra est quod illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos, secundum illud Eccle. 9,2 : *Universa æque* (2) *eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas, et sacrificia contemnenti.* Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

ART. 10. — Sylvius explicat artic. per conclusiones sequentes : 1. Bona temporalia, secundum quod sunt alicui necessaria aut valde utilia ad opera virtutum, quibus perducitur ad vitam æternam, simpliciter cadunt sub merito ; ideoque justi possunt ea mereri de condigno. 2. Bona temporalia, secundum se spectata, non simpliciter cadunt sub merito, nec ullus ea mereri potest de condigno. 3. Non tantum justi, sed etiam peccatores, possunt per opera moraliter bona de congruo mereri bona temporalia. Ita in fine corp. 4. Per opera simpliciter mala, sive ex se, sive aliqua circumstantia mala sint, peccatores non merentur bona temporalia, ne quidem de congruo. — Nota quod, sicut bonum est duplex, simpliciter et secundum quid, ita meritum ; et merito simpliciter, quod est meritum gratiæ, respondet bonum simpliciter ; merito secundum quid, respondet bonum secundum quid, scilicet bonum temporale secundum se.

In laudem gloriæ gratiæ Dei.

(1) Vulgata :... *eis...*
(2) Vulgata : *Universa æque eveniant...*

RESPONDEO dicendum quod illud quod sub merito cadit, est præmium vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est *duplex* : unum *simpliciter*, aliud *secundum quid*. — Bonum hominis *simpliciter* est ultimus finis ejus, secundum illud Psalm. 72, 27 : *Mihi autem adhærere Deo bonum est ;* et per consequens omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem; et talia simpliciter cadunt sub merito. — Bonum autem *secundum quid* et non *simpliciter* hominis est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est *secundum quid* bonum ; et hujusmodi non cadunt sub merito *simpliciter*, sed *secundum quid*.

Secundum hoc ergo dicendum est quod **si temporalia bona considerentur, prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito**, sicut et augmentum gratiæ ; et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris justis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam ; et in tantum sunt *simpliciter* bona hujusmodi temporalia. Unde dicitur in psalmo 33, 11 : *Timentes* (1) *autem Dominum non minuentur omni bono ;* et alibi, Psal. 36, 25 : *Non vidi justum derelictum*, etc.

Si autem considerentur hujusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid ; et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid, in quantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur Deo favente : ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum justitiæ per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est, art. 2, 3 et 6, hujus quæst. ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad hæc prosequenda ; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 4, cap. 2, *in illis temporalibus promissis figuræ fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitæ præsentis inhærebat; et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.*

Ad secundum dicendum quod illæ retributiones dicuntur esse divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipue quantum ad regem Babylonis ; qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

Ad tertium dicendum quod temporalia mala infliguntur in pœnam impiis, in quantum per ea non adjuvantur ad consecutionem vitæ æternæ ; justis autem, qui per hujusmodi mala juvantur, non sunt pœnæ, sed magis medicinæ, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 8.

Ad quartum dicendum quod omnia æque eveniunt bonis et malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem, quia boni per hujusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

(1) Vulgata : *inquirentes*.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC SECUNDO VOLUMINE CONTINENTUR

PAGINÆ

PRIMA SECUNDÆ

De Passionibus

De Habitibus

De Lege

De Gratia

Typis A. NEZAN, Meduanæ




BOSTON COLLEGE
3 9031 01293820 5